درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

به کوشش

محمد کریمی زنجانی اصل

مجموعه حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی





حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی. ۲

درآمدی بر

کشاکش غزالی و اسماعیلیان

(مجموعهٔ مقالات)

به‌کوشش

محمّد کریمی زنجانی اصل

تهران ۱۳۸۳



درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان

□ به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی

● حروفنگاری و صفحه‌بندی: نقش چلیپا

● لیتوگرافی: غزال

● چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

● شمارگان: ۱۰۰۰

● چاپ اوّل: ۱۳۸۱

● چاپ دوّم: ۱۳۸۳

● نشانی: تهران، صندوق پستی ۶۴۹۴ـ۱۵۸۷۵

● تلفن : ۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۳۲۲۱۷

● شابک دوره ۳ـ۷۱ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴

● شابک دفتر ۲ ۱ـ۷۲ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴

کریمی زنجانی اصل، محمد، ۱۳۵۲ ـ
حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی / به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل. ـ تهران: کویر، چاپ دوم ۱۳۸۳ .
ج.
ISBN 964-6144-71-3 (دوره) . ـ ISBN
964-6144-72-1 (ج.۱)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه.
مندرجات: ج. ۱ ـ درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان.
۱. دانشمندان اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. عارفان -- سرگذشتنامه -- مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. عنوان.
۸ ح ۴۴ ک / Q ۱۴۱ ۵۰۹/۲۲
کتابخانهٔ ملّی ایران ۵۴۳ـ۸۱م

فهرست مطالب

دفتر دوم

۷. پاسخ اسماعیلیّه به دعاوی غزالی

هانری کربن، ترجمهٔ حاتم قادری ۳۴۹

۸. آیین سیاسی اشراقی؛ پاسخی گنوستیک به غزالی

محمّد کریمی زنجانی اصل ۳۸۹

۹. غزالی و علم الادیان

هرمان لندولت، ترجمهٔ احمد کاظمی موسوی ۴۶۳

۱۰. غزّالی و اسماعیلیان (مروری بر "فضائح الباطنیّة")

شادروان محمّدجعفر محجوب................. ۵۴۵

۱۱. فضائح الباطنیّة غزّالی و دامغ الباطل علیّ بن الولید

مهدی محقّق ۶۳۱

۱۲. غزالی بزرگ

علی نقی منزوی ۶۴۵

دفتر اوّل

دیباچه ۹
آشنایی با مؤلّفان........................ ۱۳
پیشگفتار: درآمدی بر سازوکار سرکوب‌های معرفتی در ایران
محمّد کریمی زنجانی اصل ۲۷
۱. اباحت اهل باطن؛ بن‌مایه‌های یکسان آثار فارسی غزالی
مریم اردستانی........................ ۷۱
۲. ردّ غزالی بر اباحیّه
اوتو پرتسل، ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل ۹۹
۳. ستیهندگی غزالی یا دوگونه ستیزه‌نامهٔ او
شادروان محمّد تقی دانش پژوه........................ ۱۵۱
۴. غزالی و اسماعیلیّه
فرهاد دفتری ۱۹۳
۵. غزّالی : دگراندیشی و دگراندیشان
محمّد حسین ساکت........................ ۲۲۱
۶. سازوکار امامت در فضائح الباطنیّة غزالی
حاتم قادری........................ ۳۲۳

پاسخ اسماعیلیّه به دعاوی غزالی

هانری کربن
ترجمهٔ حاتم قادری

۱

به رغم کارهای بسیار مفید سی سال گذشته ما تنها بخش کمی از ادبیات گستردهٔ اسماعیلی با لایه‌های چندگانهٔ آن را به دست آورده‌ایم. مداقّه در ادبیّات چنین پژوهشی تربیّت فلسفی مشخّصی و ذائقه‌ای برای آنچه علوم باطن نامیده می‌شود را لازم دارد. در این زمینه پژوهشگران هیچ‌گاه پرشمار نبوده‌اند و پیشرفت در آن لزوماً کند خواهد بود. پس مواجهه با ویرایش حقیقتاً عالی نخستین مجلّد مجالس مؤید‌الدّین شیرازی که اخیراً به وسیلهٔ پروفسور حمید‌الدّین حاتم آماده شده،[1] بسیار دلچسب است.

---

۱. المجالس المؤیدیة لسیدنا هبة الله المؤید فی الدّین الشیرازی (م ۴۷۰ق)، بمبئی، ۱۳۹۵ق، ۵۱۹ ص. اثر پروفسور حمید الدّین حاتم، گذشته از ارائهٔ اسباب یک نقد خوب، با اشاراتی به ارجاعات قرآنی، و جدول تحلیلی محتواها، همچنین شامل دلالت‌های حاشیه‌ای محتوای اثر است. به صورتی که خواندن کتاب را بسیار آسان می‌کند. این درس‌گفتارهای اسماعیلی مؤیّد شیرازی به هشت "قرن" تقسیم می‌شوند. بنا بر این، درس‌گفتارها همهٔ هشتصد مجلس را شامل می‌شوند! اکنون، تنها "قرن" اوّل (المیئات الأولیٰ) منتشر شده

تنها می‌توان برای ویرایش‌های بیشتری از این دست از متون اسماعیلی، امیدوار بود. ما خودمان، یک سال تحصیلی از École pratique des Hautes-Études را به اثر مهمّی اختصاص داده‌ایم که موضوع این گزارش است.[۱] دیگر پژوهشگر اسماعیلی، مصطفی غالب که در بیروت زندگی می‌کند، شروع به ویرایش این متن کرده است. ما او را در این کار بسیار تشویق کرده و برای او متنی را که درخواست کرده بود، فرستادیم. امّا متأسفانه به خاطر حوادث غمبار بیروت و لبنان، نه از همکار پژوهشگر اسماعیلی خبر بیشتری داریم و نه از چاپ ویراستهٔ وی که پیش از این آغاز نموده بود. اثر مورد نظر پاسخی اسماعیلی به دعاوی و مجادلهٔ قلمی علیه باطنیّه از سوی متکلّم مشهور ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق / ۱۱۱۱م) است. تصوّر می‌شود که رسالهٔ جدلی او به خاطر ویرایش جزئی "ایگناس گلدزیهر" به خوبی شناخته شده است.[۲] امّا در واقع، جزئیّات علمی اثر، تا این زمان حقیقتاً ناشناخته باقی مانده، زیرا به جای ویرایش حقیقی، کار گلدزیهر، به واقع تنها گزینه‌ای از بعضی از فقرات است؛ فقراتی که متأسفانه تحت تأثیر فضای گمراه کنندهٔ گمان‌های معطوف به اسماعیلی‌گری که در روزگار وی رایج بود، انتخاب شده‌اند. انتخاب نقل‌قول‌های خاصّ حتّی بدتر از خود تفاسیر گلدزیهر است. به رغم معاذیری که باید در مورد مقتضیات و زمان ویرایشگر در نظر داشت، که

است. بنا بر این ما امیدواریم کار ویرایشگر سخت‌کوش ما در مابقی اثر به خوبی پیشرفت کند، با این آرزو که ۷ جلد باقی مانده، هر چه زودتر با یک نمایه برای هر ۸ جلد، امکان انتشار یابد.

۱. گزارش ما را ببینید در
Annuaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratiques des Hautes - Études (Sorbonne), for year 1971-1972, pp.147-50.

2. *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāținījja-Sekte,* Leiden, 1916 offsetre-edition, Leiden, 1956.

چرا اسماعیلیان، امروز به درستی این کتاب را افترا آمیز می‌خوانند. فهم اینکه مردی مثل گلدزیهر از درک جنبهٔ متمایز دینی پدیدهٔ اسماعیلی که تشکیل دهندهٔ سرنوشت اسلام باطنی و روح‌گرایی روشنفکرانه است به کلّ ناتوان می‌باشد، دردناک است. مختصر آنکه سخن گفتن از یک "هیچ‌گرایی فرقه‌ای" عملاً چشم‌پوشی از چنین اظهارات اسماعیلی در بین سایر موارد است: اهل ظاهر تا زمانی که تعلیم تأویل ندارند مسلمان نیستند. نظر به اینکه ظاهری وقتی از باطن محروم شود، خود بی‌معنی است، "چرا که ظاهر تنها از طریق باطن زیست می‌شود"، مشکل است، چنین افرادی را که صریحاً مشتاقند ظاهر را از طریق باطنی تضمین نمایند، هیچ‌گرا دانست. بدون [وحی شده] تردید، دو مفهوم در اینجا با یکدیگر مواجهه دارند، به متفاوت از پدیدهٔ کتاب همین خاطر، افرادی که منکر باطنند، وجود دارند. امّا، به هر حال، باطنی‌گری چیزی کاملاً متفاوت از هر شکلی از "هیچ‌گرایی" است.

به نظر می‌رسد مورد غزالی اخلاقاً بیشتر از گلدزیهر مسئله‌دار باشد. و در حقیقت، پاسخ اسماعیلی در کنار رنجش به حقّ، رسوایی عجیبی را آشکار می‌سازد که فردی چون غزالی توانسته خودش را تا چنین کاری تنزّل دهد که به سادگی همهٔ اتّهامات موجود در بدعت‌نگاران مختلف را بدون آنکه حتّی به یک منبع اصیل اسماعیلی رجوع کند گرد هم آورد. دست‌کم می‌توان گفت که غزالی در اینجا تا حدّی به علائق قدرت حکومت وابسته است. آیا وی به آن حقیقت پی برد و آیا آن حقیقت در بحران روحی مهمّ حیات وی سهم داشت؟ المستظهر، در محرّم ۴۸۷ ق / ژانویه ۱۰۹۴ م، به تخت خلافت عبّاسی جلوس کرد. در ذیقعده ۴۸۸ ق / نوامبر ۱۰۹۵ م بود که غزالی مقام مهمّ خود را در بغداد رها کرد تا خود را وقف زندگی یک صوفی سرگردان سازد. بنا بر این، در چنین فاصلهٔ زمانی کوتاهی بود که اثر مهمّ ضدّ اسماعیلی وی تألیف شد. این امر با پایان

خلافت المستظهر باللّه (۴۷۸ق / ۱۰۹۴م) مصادف بود. دقیقاً دوره‌ای که جامعهٔ اسماعیلی به دو شاخهٔ اصلی شکاف برداشت که تا امروز نیز وجود دارد: طرفداران نزاری و مستعلوی.

عنوان کامل اثر غزالی چنین است: کتاب فضائح الباطنیّة و فضائل المستظهریة. المستظهری، عنوان کوتاه و متعارف‌تر این کتاب است. امّا این تنها اثری است نبود که غزالی در آن به اسماعیلیّه حمله کرد. این انسان را در این گمان موجود در حلقه‌های شیعی امروز که بر اساس آن تصوّر می‌شود غزالی توبه کرد و در نهایت به سمت آموزه‌ای رفت که پیشتر با آن مخالفت می‌کرد به تردید می‌کشاند. در هر صورت برخی از شیعیان، طرز تلقّی کاملاً متفاوتی نسبت به او دارند. از این رو محسن فیض، یکی از شاگردان برجستهٔ ملّاصدرا شیرازی، در قرن یازدهم هجری/ هفدهم میلادی کوشش حرمت‌آمیزی برای بازنویسی کلّ اثر عظیم غزالی، احیاء علوم الدّین، با تعابیر شیعی کرد. امیدواریم که زمانی، مقایسه‌ای از جزئیّات این دو اثر صورت گیرد.

به هر حال، اثر غزالی به‌گونه‌ای که از طریق قطعات منتشر شده توسط گلدزیهر شناخته شده است، تنها می‌تواند، عقاید از پیش درک شدهٔ معطوف به اسماعیلیان را که منحصراً از بدعت‌نگاران گرفته شده، تقویت کند. برای دیر زمانی، تاریخ ادیان به طور عموم و تاریخ فلسفهٔ اسلامی به طور خاصّ، حتّی گمان نمی‌کرد که یک پاسخ برجستهٔ اسماعیلی به غزالی وجود داشته باشد. با خرسندی از این امر ــ در کنار دیگر متون منتشر شدهٔ اسماعیلی در سی سال اخیر ــ انسان می‌تواند از نمایش داخلی اسماعیلی همچون راز جامعهٔ باطنی که ناگهان به وسیلهٔ پیروزی فاطمیان به روشنایی حوزهٔ سیاسی کشانده شده درک بهتری داشته باشد.

این پاسخ، اثری از علی بن محمّد بن الولید، داعی پنجم دورهٔ پس از فاطمیان در یمن بود (م ۶۱۲ق / ۱۲۱۵م؛ ایوانف، ادبیات اسماعیلی، صص

۶۹ ـ ۷۰، یادداشت ۲۳۴). ما این امکان را داشتیم تا از نسخهٔ دست نوشتهٔ این اثر که همچون یک رسم متداول باید پنهان می‌ماند، استفاده کنیم. عنوان اثر چنین است: دامغ الباطل و حتف المناضل (درهم‌کوبندهٔ خطا و مرگ مدافعان آن). اثر یک اثر آموزشی حقیقی شامل دو جلد و بیشتر از ۱۲۵۰ صفحه است (هر صفحه ۱۵ سطر و هر سطر ۸ تا ۱۰ کلمه). هیچ چیز در آن رها نشده و لحن نوشته کاملاً سخت و شدید است: به غزالی همیشه به عنوان زندیق یا "مارق" اشاره شده است. اینجا، در مجموع یک قرن پس از پایان عصر فاطمیان، دفاعیهٔ اسماعیلی همهٔ نیروی حیاتی خود را حفظ کرده است. اثر خود به دوازده کتاب (باب) تقسیم شده است. دو باب نخست، مقدّمه‌ای مفصّل در انتقاد از غرض و روش اثر غزالی است. نویسنده، متن غزالی را به قسمت‌های کوچک تقسیم کرده و تمام آن را نقل نموده و سپس نکته به نکته پاسخ می‌دهد. بنا بر این، اوّلین امتیاز دامغ الباطل، به دست دادن تمامی متن رسالهٔ غزالی است، متنی که باید با نسخه واحدی که گلدزیهر به هنگام آماده کردن ویراستهٔ خود در دست داشت مقابله شود.

از آنجا که متن عربی این اثر، حتّی پس از ویرایش و چاپ، ترجمه نشده باقی مانده، همچنان برای کسانی که زبان عربی نمی‌دانند، دسترس‌ناپذیر است. ما در اینجا خلاصه‌ای از محتوای دوازده باب آن را آورده و تحلیل نویسنده را دنبال می‌کنیم. آدمی بلافاصله درمی‌یابد که به واقع گلدزیهر اثر غزالی را برای ما تا چه اندازه اندک آشکار ساخته است.

باب اوّل: در بیان زندگی این زندیق (غزالی)، تعدّیش به دین حقیقتی، "خلافیّات" او به واسطهٔ آموزه‌ها و مکاتب مختلف، گاهی در تقویت آنها و گاه در انهدام آنها؛ سپس مجدّداً باز آمدن به آنها، گاه در ردّ آنها، چرا که همهٔ آنها باید تعدّی و ارتداد علیه اسلام یا در حقیقت شیطانی و بدعت گذارانه خوانده شوند. همهٔ اینها در باب اوّل آمده است.

باب دوم: در ردّ ارزشی که او به کتابش داده و توضیحات متفاوتی که برای هر بخش (باب) آورده است.

باب سوّم: در ردّ باب اوّل از کتاب وی، جایی که روندی که در تألیف کتابش پیروی کرد را شرح می‌دهد.

باب چهارم:ردّ توضیحات وی در باب دوم، نام‌گذاری‌های متفاوتی که در میان باطنیّه شمولیّت دارند وتوضیح تصوّر وی از دلایلی که به آنان اجازه داد متعهد مشکلات و رنج‌های "دعوت" بشوند.

باب پنجم:ردّ باب سوّم، در موردی که او سخن از حیله‌گری در تلبیس آنها می‌کند، و ادّعاهای آشکار ساختن دلایل اینکه چرا مردم گرفتار نیرنگ‌های آنها می‌شوند.[1]

باب ششم: ردّ باب چهارم، متمرکز بر آموزهٔ باطنی، کلّاً و جزءاً.

باب هفتم: ردّ باب پنجم، توجه به تأویل (تفسیر روحی) جنبهٔ ظاهری قرآن و اثبات اینکه آنچه آنان بنا می‌کنند بر اساس واقعیّات علم اعداد (: جفر) است.

باب هشتم: ردّ باب ششم، توجه به شیوه‌ای که آنها در اثبات‌های فلسفی برتری آموزه‌شان رائه می‌کنند، دعوی غزالی ارائهٔ غلط بودن این اثبات‌ها است.

باب نهم: ردّ باب هشتم، در مورد دعوی او به ارائهٔ غلط بودن استدلال‌های آنان در حمایت از آموزهٔ نصّ در پاکدامنی امام (: امام معصوم).

---

۱. این برگردان به وسیلهٔ همه بدعت نویسان خصم، آمده است. کسانی که مجموعه‌ای از محرمیّت‌ها را شرح داده‌اند که از طریق آنها، تصوّر می‌شود نوآموز به تدریج به وضع فزاینده‌ای از بی‌دینی "تحریک" می‌شود. عجب اینکه شخص از چنین مطلبی در هیچ یک از کتاب‌های شناخته شدهٔ اسماعیلی هیچ اثری نمی‌یابد. سلسله مراتب "حدود" آنها، هیچ وجه مشترکی با این شبه محرمیّت‌های واژگون ندارد.

باب دهم: ردّ باب هشتم، توجه به وضعیّت شرعی و حقوقی باطنیّه، در موردی که او می‌خواهد نشان دهد که آدمی باید همه پیوندها را با آنان قطع کند (: تبرّی)، آنان را بی‌اعتقاد نامیدن (: تکفیر) و درستی گرفتن جانشان.

باب یازدهم: ردّ باب نهم، موردی که شامل استدلال‌های کلامی و فلسفی است که او به وسیلهٔ آنها قصد دارد به گمان خود اثبات کند، امام حقیقی زمانه‌اش، المستظهر بود.

باب دوازدهم: ردّیهٔ آنچه که وی در باب دهم اثرش "ردّیه" می‌نامد، وانگهی، در شیوهٔ ردّ حامیان این زندیق، کسانی که مخالف اهل حقّ و اهل شرف هستند، چند فصل خلاصه از مطالب گفته شده است. ما به دوستی آنهایی که سروران هدایت روحی و راستگویی هستند، پناه می‌بریم. این باب آخر از این کتاب است، امیدواریم لطف خداوند دستگیر ما در رسیدن به هدفمان گردد."

همان‌گونه که می‌توان دید، این اثر عظیم، در راستای پاسخ به دعاوی غزالی، در برگیرندهٔ همهٔ موضوعات اصلی دانش و گنوس اسماعیلی است. دانشی که شکل دهندهٔ حادثه‌ای مهم در تاریخ دین بر اساس حکمت الاهی با توجه به ادراک وجود حقّ و تفسیرگر راستگویی وحی نبوی است. بار دیگر یادآوری می‌کنیم که نویسندهٔ رساله در ۶۱۲ق / ۱۲۱۵م درگذشت. اجازه بدهید به چند تاریخ مرتبط دیگر اشاره کنیم: در ۸ آگوست ۱۱۶۴م اسماعیلیهٔ نزاری، توسط امام حسن ـ علی ذکره السلام ـ قیامت بزرگ را در الموت اعلام کرد.[1] سهروردی احیاگر" حکمت الاهی اشراق "حکمای ایران باستان در ۵۸۷ق / ۱۱۹۱م وعربی در ۶۳۸ق / ۱۲۴۰م فوت شد.

---

1. H. Corbin, Le huitième centenaire d'Alamūt, in the journal *Le Mercure de Ferance*, February, 1965

۲

در باب سوّم است که آدمی به قلب جدال وارد می‌شود. نویسنده کلمات و روش غزالی را علیه خود وی به کار می‌برد. آیا غزالی خود، معترف باطن نیست؟آیا او این حدیث را که تصدیق می‌کند هیچ آیه‌ای در قرآن نیست که معنی ظاهری و باطنی نداشته باشد را، نمی‌داند؟پس چگونه او می‌تواند مدّعی لعنت بر کسانی شود که همچون خودش به همان آموزه معترفند؟

در حالی که باب سوّم خیلی کوتاه است (تنها یک فصل)، باب چهارم، در هفده فصل مطالب متفاوتی را پوشش می‌دهد. تنها در اینجاست که می‌توانیم در داخل محدوده‌های این رساله متمرکز شویم. موضوع آن بسیار مهم است. در میان همهٔ نام‌های متفاوتی که به آنان داده شده است ـ که غزالی با رضایتی نسبتاً مشکوک از آنها درمی‌گذرد ـ آنهایی هستند که در تمامی بدعت‌نگاری‌ها آمده است: باطنیّه، قرمطیّه، خرمیّه یا خرمدینیّه، بابکیّه، محمرّه، سبعیّه، اسماعیلیّه و تعلیمیّه. شایان اهمیّت است که برخی از این نام‌ها در صدد مرتبط کردن اسماعیلیّه با جنبش‌های دینی ایرانیان در سدهٔ اوّل عصر اسلامی و از این طریق حتّی به ادیان ایرانی پیش از اسلام است. به طور مثال، داستان حماسی بابک خرّمی در آذربایجان، تداوم یافتهٔ جنبش خرمدینیّه، ریشه‌هایش به مزدکیان ایران باستان برمی‌گردد؛ جنبشی که معنی واقعی آن اغلب بد فهمیده شده است. اوّلین پاسخ نویسندهٔ ما چنین است: از تمام فرقه‌هایی که زندیق [غزالی] برشمرده و شرح می‌دهد، از همهٔ نام‌ها و القابی که او به گونه‌های مختلف ترتیب می‌دهد تنها یکی از رشتهٔ واحد است که با ما مرتبط می‌باشد، و آن هم نام اسماعیلیّه است.[۱] این نام مشخّص‌کنندهٔ آنهایی

---

۱. اجازه بدهید در اینجا، امر غفلت شده و تمایز بین اسماعیلیّت و اسماعیلی را فرایاد آوریم. اسماعیلیّت تمایز گروهی است که دلالت بر اخلاف اسماعیل، پسر ابراهیم می‌کند، یعنی اعراب. اسماعیلی، یک نام دینی (مذهبی) است که دلالت بر پیروان شیعی امام

است که نیای روحانیشان به مولانا اسماعیل‌بن جعفرالصادق‌بن محمّدالباقربن علی زین‌العابدین‌بن الحسین‌التقی بن‌علی‌المرتضی الوصی، برمی‌گردد. این نام ارثی ماست. این افتخار و مجد ما در نزد همهٔ گروه‌های اسلامی است، زیرا که ما بر مسیر حقیقت، در ادامهٔ هدایت‌های امامانمان ایستاده‌ایم. ما از چشمه‌ای جوشان می‌نوشیم و در مسیر هدایت ولایت آنان ثابت قدم ایستاده‌ایم. بنا بر این، آنان علّت صعود ما از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای در درجات تقّرب [به خداوند] و کمال هستند. (فصل اوّل).

داعی یمنی ما دقیقاً در جایی که غزالی برای بحث از این خط نیاکانی و نام‌گذاریشان همچون سبعیّه برگرفته است، شروع به نشان دادن اشتباه و جهالت وی می‌کند. آیا غزالی نمی‌داند که امام محمّدبن اسماعیل‌بن جعفر هفتمین امام از زمان حضرت محمّد(ص) است. در جایی که در واقع، شمارش از پیامبر است و او باید هشتمین باشد(فصل ۸)؟[۱] داعی برای نشان دادن اینکه غزالی کلاً باکتاب‌های اهل بیت (ع) ناآشناست، مشکلی ندارد. چرا که تبارشناسی آنان به طور گسترده شناخته شده است. "پس چگونه این زندیق جرأت می‌کند به باطن حمله کند، در حالی که او به آنچه که کاملاً آشکار و دقیق می‌باشد جاهل است؟" آنچه کاملاً آشکار

اسماعیل، پسر امام جعفر صارق (ع) دارد و بنا بر این، بازرگانانی که یوسف به وسیلهٔ برادرانش به آنها فروخته شد، از اسماعیلیّت بودند، نه اسماعیلی و بزرگ فرماندارا‌ن الموت اسماعیلی بودند، نه اسماعیلیّت.

۱. تباین اسماعیلیّه و شیعیان دوازده امامی، از آغاز جانشینی امام جعفر (م ۱۴۸ق/ ۷۶۵م)، کاملاً شناخته شده است. دلیل، مسئلهٔ مرگ نابهنگام امام اسماعیل بود. در نزد شیعیان دوازده امامی، امام جعفر (ع)، مشروعیّت منصب امامت را به دیگر پسرش، امام موسی‌کاظم (ع)، انتقال داد. امّا در نزد اسماعیلیان، منصب به امام محمّد بن‌اسماعیل منتقل شد. در باب محمّدبن اسماعیل نگاه کنید:

W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (here abbreviated as *Rise*), Bombay, Islamic Research Association, 1942, pp.240-8, translated form the book *Zahr al-ma'ānī* of Idīrs 'Imād al-Dīn.

است اینکه امام محمّدبن اسماعیل امام هفتم است، البتّه نه با شمارش از پیامبر، بلکه با آغازیدن از امام حسن‌بن‌علی. رسم است شخصی که در هفتگانهٔ امامان اساس یا بنیانگذار است، در این مورد امام علی‌بن ابی طالب، به شمارش نیاید. حال، با شمارش از امام حسن‌بن علی، همچون امام اوّل، امام محمّدبن اسماعیل، در واقع امام هفتم است، هفتمین تمام کننده. این گواهی است بر تباین اسماعیلیان و نظم شمارش عددی امامان شیعیان دوازده امامی.[1]

حمله و دفاع در فصل نهم کمتر روشن است: غزالی می‌نویسد «بیشتر آنها برای محمّدبن اسماعیل منصب نبوّت قائل هستند و این در میان اخلاف وی تداوم دارد». پاسخ «این دیدگاه گروه مشخّصی از غلات است. بنا بر این ضربه به ما کاری نمی‌کند، چرا که ما قبلاً به دقّت خودمان را از آن جمع جدا ساخته‌ایم». داعی سپس به مدرک قرآنی روی می‌آورد:(سورهٔ ۳۳ / ۴۰) "محمّد (ص) پدر هیچ یک از مردان شما نیست لیکن او رسول خدا و خاتم انبیاست". آدمی احساس می‌کند که در اینجا حمله و دفاع، هر دو از پرداختن به مسئلهٔ حقیقی اجتناب می‌کنند. این موضوعی جاری در امام‌شناسی اسماعیلی بود که امام هفتم را همچون نقیب از "دور" مشخّص می‌کرد. در اساس، صفت نقیب به پیامبر تعلّق

---

۱. برای ستایش فوق‌العادهٔ امام محمّدبن‌اسماعیل از سوی ادریس عمادالدّین بنگرید به W. Ivanow, *Rise*, pp.242 ff : «امامی دیگر مثل او نیست. زیرا که او امام هفتم بود. کسی که به او مرجعیّت داده شده بود، کسی که پنهان نبود، کسی که عظمت و نور الاهی داشت و مفسّر تعلیم باطنی بود. او "تاج دوری" بود که به آن تعلّق داشت و در نهایت مُهر پایان بر شریعت نهاد». برای ایوانف خرده‌گیر، همهٔ اینها یک "افسانه" است. امّا از طرف دیگر فیلسوف، درک می‌کند که تاریخ "سنّتی" و "رمزی" چیزی متفاوت از آنچه تاریخ‌های "اثباتی" خوانده می‌شوند را آموزش می‌دهد. ما در اینجا چیزی بیش از این نمی‌گوییم، به استثناء اینکه طبقه‌بندی تاریخ‌گرایانه، برای فهم حقایقی که در اینجا موضوعیّت دارند، کاملاً نابسنده است.

دارد، کسی که یک شریعت جدید را اعلام می‌دارد. امام هفتم هیچ شریعت جدیدی را اعلام نکرده بلکه او معانی پنهان و باطنی و حتّی پیامبری را در مدّت "دور" آشکار می‌سازد و با خبر دادن از قیامت، "دور" را به پایان می‌آورد. به همین دلیل است که او لقب نقیب را دریافت می‌کند. او برای تأویل، آنچه که پیامبر برای "تنزیل" انجام داده بود، را انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد که غزالی از معنی واقعی، صفت "پیامبر" که به امام محمّدبن اسماعیل اعطاء شده بود، سوء برداشت داشت و داعی یمنی با توجه به این درهم‌آمیزی، فراتر از این تأیید ساده که پس از محمّد (ص) هیچ پیامبر دیگری نمی‌توانست بوده باشد، هیچ نیازی به عمیق‌تر شدن در موضوع احساس نمی‌کرد.[1]

نام "سبعیّه"، قبلاً در اشاره به امام هفتم، طرح شد. بحث این احساس را به دست می‌دهد که داعی یمنی به جای تصحیح تفسیر اشتباه غزالی با توضیح آموزهٔ صحیح اسماعیلی ترجیح می‌دهد با بحثی احساسی پاسخ دهد. بدون تردید دلایل مهمّی وجود دارند، بالاتر از همه، نیاز به کتمان با الهام از این تاکتیک چنین بیان می‌شود که زندیق (غزالی) به اشتباه از اسماعیلیان به سبب آموزه‌ای که دقیقاً خود وی در دیگر کتاب‌هایش به آن اعتراف دارد، انتقاد می‌کند. او باید با روفتن زباله از جلوی درگاه خود آغاز کند. این گونه از رهیافت بحث احساسی است که شخص در دو فصل بعدی می‌یابد.

---

۱. فصل دهم از اثر غزالی، به اظهارات یک متخصّص مسلّم در علم تبارشناسی اشاره می‌کند که بر اساس شرح وی تصوّر می‌شود، امام محمّدبن اسماعیل بدون باقی گذاشتن فرزندانی درگذشت. داعی ما به سادگی با استفاده از ارجاعات به تبارشناسی پذیرفتهٔ سنتّی پاسخ می‌دهد. می‌توانیم آن را در اینجا یادآوری نمائیم: جعفر الصادق (ع) و محمّد بن اسماعیل، سپس سه امام در اختفاء عبداللّه الرضا، احمد الوافی و حسین التقی و در نهایت آغاز سلسلهٔ فاطمی با "عبیداللّه مهدی". نک:
R. Strothmann, *Gonsis-Texte der Ismailiten*, Gottingen, 1943, p.59

استناد غزالی به نام سبعیّه دو علّت دارد: اوّلی را می‌توان "حکمت تاریخی" خواند به این معنی که معطوف به مفهوم تاریخ مقدّس اسماعیلی است، دومی کیهان‌شناختی است. اوّلی در فصل یازدهم ردّ شده است. غزالی می‌گوید: «اوّلین دلیل این است که امامت شامل هفت دور است که پایان آنها، با امام هفتم، نشان پایان دور است ـ. و این آن چیزی است که به وسیلهٔ قیامت فهمیده می‌شود، اگرچه این دورها، به طور بی‌پایان جانشین یکدیگر می‌شوند». آنچه غزالی می‌گوید روی هم رفته درست است، امّا تمایل به یک سویه از موضوع دارد. از این رو او معنی حقیقی اسماعیلی از قیامت را توضیح نمی‌دهد. این نقیصه بلافاصله از سوی داعی، علی‌بن محمّد گرفته می‌شود، او تأکید می‌کندکه "سرالحکمه" شامل تعداد و طریقت جایگزینی امامان، بر غزالی شناخته شده نبود. داعی، خود نمی‌گوید که این "سرّ" چیست، امّا اظهار می‌دارد که تفاسیر غزالی دائر بر اینکه امام هفتم قیامت است، اشتباه هستند "چرا که اگر قیامت مصادف با لحظه‌ای است که هفتمین و آخرین امام ظاهر می‌شود، اصلاً چنین نیست که گفته شود امام قیامت است،"نه"، بلکه این یک شرط، علامت، و آغاز است." اینجا جایی است که بحث احساسی وارد موضوع می‌شود. غزالی از "دورهایی" که بی‌پایان جایگزین یکدیگر می‌شود سخن می‌گوید. امّا آن مفهوم جهان شبیه مفهوم دهریون (معتقدان به ازلی بودن جهان است) و متضادّ تفسیر قیامت است. چنین چیزی اصلاً آموزه‌ای اسماعیلی نیست. امّا بیشتر تعلیمی است که غزالی دقیقاً در یکی از کتاب‌هایش می‌دهد (کتاب مورد نظر این عنوان را دارد: النقاط و العیون ـ نقطه‌ها و هدف‌ها ـ، ما از داعی‌مان در مسئولیّت اسناد کتاب به غزالی پیروی می‌کنیم). اینجا شاید فرصتی برای توضیح معنی حقیقی، قیامت، دلیل اصلی برای جایگزینی "دارالکشف" و "دارالسّتر" و "درازای دور" است (هفت هزار که منتهی به هزارهٔ امام قیامت می‌شود). امّا این ادعّا

بسیار آسان‌تر بود که این "زندیق" ما را برای آموزه‌ای سرزنش می‌کرد که ما آموزش نداده‌ایم، ولی به واقع او خود دعوی داشته است.

فصل دوازدهم این موضوع را بیشتر مورد تأکید قرار می‌دهد. بخشی از متن غزالی نام" سبعیّه" را به وسیلهٔ کیهان‌شناسی‌ای که آنها دعوی ساخته‌اند، توضیح می‌دهد. این کیهان‌شناسی به هر یک از هفت سیاره از کیوان تا ماه توالی سلطهٔ یکی از هفت هزار را در هفتگانه [هپتوایرنگه] نسبت می‌دهد. غزالی اعتقاد دارد این "یک عقیدهٔ برگرفته از طالع‌بینی زندیق متمایل به آموزهٔ ثنویه دربارهٔ ادغام بخش‌هایی از "نور" با تاریکی است که به واقع از سوی این سیارات انفاذ می‌شوند. پاسخ داعی، یک بار دیگر اساساً به بازگرداندن استدلال غزالی علیه خود وی با نشان دادن اینکه او خود یکی از طالع‌بینان زندیق است، تأکید دارد. وی بنا بر این در ادامه، مجدّداً به همان کتاب پیش گفتهٔ غزالی در فصل قبلی ارجاع می‌دهد. در آن کتاب غزالی مدّعی شده است که هر چیزی که در فضای زیر ماه روی می‌دهد تحت نفوذ و سلطهٔ "واهب‌الصور" یا عقل فعّال، همین عقل از سلسله مراتب عقل، قرار دارد که حکما آن را منطبق با روح‌القدس می‌دانند. او [غزالی] همچنین از وجود ازلی بودن قلمرو آسمانی سخن گفت که برای نشان دادن اینکه در دعوی زندقه‌ای که وی دیگران را متّهم می‌سازد" علیه خود گواهی می‌دهد کافی است"، "خدنگ این دغلکاری، در جایی که او بسیار دورتر از ثنویت‌گرایان می‌رود، حتّی بسیار جدّی‌تر به وی برمی‌گردد." برای اینکه او وجود نه دو خدا، بلکه ده خدا را که وی عقل می‌خواند، اثبات می‌کند، با این دعوی که هر یک از آنها به بعدی وجود می‌دهد، پس از وجود نداشتن، آنها ظاهر ساخته و هر یک از آنها علّت‌های وجودی آسمانی هستند. شاید در چنین مقتضیاتی برگرداندن ورق به این شیوه مجاز باشد. امّا انسان حسّ گوش کردن به گفتگوی کران دست می‌دهد.

شخص متحیّر می‌شود که در این لحظهٔ حسّاس از گفتگو ــ هر چند او در جای دیگری از اثرش توضیح می‌دهد ــ نویسندهٔ ما از اشاره به اینکه "دعوت" اسماعیلی، خود، معترف به کیهان‌شناسی شامل سلسه مراتبی از عقول ده گانه است، کوتاهی می‌کند. مسلماً چنین کیهان‌شناسی نزد نویسندگان اوّلیّه همچون ناصرخسرو یافت نمی‌شود، امّا سلسله مراتب عقول ده‌گانه بسیار مشابه ابن‌سینا را، به طور مثال، در نزد متفکر بزرگ ایرانی اسماعیلی، حمیدالدّین کرمانی (م ۴۱۱ق / ۱۰۳۷م) حتّی کمی قبل از ابن‌سینا، می‌توان یافت. این سلسله مراتب عقول کروبی ده‌گانه را حتّی می‌توان پیش فرض کلّی مفهوم اسماعیلی از توحید دانست. در این مورد، ما دقیقاً مدیون اسماعیلیان قدیمی‌تر یمنی هستیم، دعوت به پسافاطمی، توضیح مشخصّی به دست می‌دهد که تاکنون، در جای دیگری یافت نشده است. آن گونه که آنان صدور سلسله مراتب در نمایش عالی کیهانی را درک می‌کنند، شاید تنها با کیهان‌شناختی نمایشی اَهل "قبالا" همچون " ایساک لوریا" (قرن شانزدهم) قابل مقایسه است.) وی شکست ظروف (خرد شدن شبکه‌ها سوّم Breaking of the vasesکه در جهان قبل از ما صورت گرفت، با طرح نمایش عقل سوّم اسماعیلی، آدم روحانی، فرشتهٔ بنی نوع بشر، که گناهش، کلّ جریان کیهانی را از هم گسیخت منطبق است. نتایج اخلاقی و مردم شناسانه در هر دو مفهوم، قابل مقایسه‌اند و به طور برجسته‌ای واقعیّت فلسفی هم زمان دارند. پسر داعی پنجم ما، سیّدنا حسین‌بن علی‌بن محمّدبن الوالید هفتمین داعی یمنی (م ۶۶۷ق / ۱۲۶۸م) خود رساله‌ای در این موضوعات پرداخت که ما خودمان، پیش از ۱۵ سال پیش آن را ویرایش کرده، به فرانسه ترجمه نمودیم.[1] پس چرا در این فقره، داعی ما، که اطّلاع کاملی از این آموزه‌ها

---

1. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne* (Bibliothèque Iranienne, vol.9), Téhéran-Paris, 1961.

دارد، در حالی که غزالی را انکار می‌کند، کلامی نمی‌گوید و حتّی اشاره نمی‌کند که او در آینده در باب آنها چیزی خواهد گفت؟ به نظر می آید که او فرمان قاعدهٔ دقیق باطنی‌گری را اطاعت کرده است: حملهٔ مخالف را به وی برگردانید و موقعیّتش را ویران گردانید، امّا بدون خیانت به راز خود، "سرّالحکمه"ای که انسان امین دانسته شده است. این نحوه‌ای است که یک باطنی واقعی باید رفتار نماید.

باطنیّه، دقیقاً عنوانی است که غزالی به درستی به اسماعیلیّه می‌دهد. و آنها در پذیرش آن کاملاً مغرور هستند: «اگر کسی ما را به آن بخواند، به این سبب است که ما اعتقاد داریم برای هر معنی ظاهری از کتاب مقدّس، یک معنی باطنی که معنی حقیقی است، وجود دارد این اعتقاد استوار ما در صورت بندگی الاهی ماست. و همچنین آنچه خدا به آن ارجاع می‌دهد، پیامبر خدا انسان‌ها را به آن دعوت کرده و برای تعلیم آن است که وی "وصی" را نصب کرده و امامانی را که جانشین وی هستند. وقتی که نیاز به مدلّل شدن پایه‌های تأویل باطنی فرا رسد، ما اثبات همهٔ این مسائل را عرضه خواهیم کرد. پس ما دلایلی را که پایانی بر عدم یقین باشد، خواهیم آورد و حجاب‌ها را از قلب آنهایی که هنوز درنگ کرده و مصم نشده‌اند، به دور خواهیم کرد» (فصل اوّل). در این قسمت ما دست کم پیچیدگی مسئله‌ای را که بعداً(در باب هفتم) خواهد آمد، گفته‌ایم. به هر حال، قبلاً در فصل‌های دوم و سوّم از باب اوّل، داعی ما بر روی مسائل تأویل و باطن تأکید کرده بود. او می‌پرسد که چگونه مردی چون غزالی

ما این رساله (: المبدأ و المعاد) را همراه دو رسالهٔ دیگر ویرایش و ترجمه کردیم [مشخّصات این کتاب چنین است: ایران و یمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی (کتاب الینابیع از ابویعقوب سجستانی، رسالة مبدأ و المعاد از سیّدنا الحسین بن علی، بعضی از تأویلات گلشن راز)، به تصحیح و ترجمه و شرح فرانسوی هانری کربن، تهران ـ پاریس، ۱۳۴۰ش / ویراستار].

می‌تواند باطنیّه را برای پذیرش اینکه لفظ و ظاهر موضوعات در آیات قرآن و سنن، یک مفهوم باطنی و درونی دارد، سرزنش کند. مفهوم باطنی که با ظاهر مرتبط است، همان‌گونه که هسته به پوست. آیات قرآنی این واقعیّت را تأکید می‌کنند، همچون این آیه "آیا انتظاری جز تأویل آن دارند؟" (سورهٔ ۷، آیهٔ ۵۱)، و پیامبر خود چندین بار به جدّ تأکید کرده که هر آیه‌ای از قرآن جنبه‌ای باطنی دارد که به نوبهٔ خود آن هم معنایی باطنی دارد، تا جایی که هفت (یا هفتاد) سطح از معنای باطنی وجود دارد. امّا غزالی از نظر باطنی‌گرایی اسماعیلی، می‌خواهد این طور بفهماند (فصل سوّم)، که او با معنی ظاهری به جا مانده در زیر قیود و بندهای ــ یعنی زیر تکالیف شریعت ــ خشنود است، حال آنکه کسانی که به دانش و عرفان معنی باطنی می‌رسند، مردمی شامل این آیهٔ قرآن در سخن از پیامبر هستند (سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۵۶) "بنهد از ایشان بارشان و آن زنجیرهایی را که برایشان بوده است." از طرف دیگر به اشخاص جاهلی که باطن را انکار می‌کنند، در آیهٔ ۱۳ سورهٔ ۵۷ اشاره شده است. "میانشان حصاری که آن را است در اندرونش [یعنی صورت باطنی]، رحمت و برونش [عالم ظاهری] عذاب". در واقع آنچه که غزالی در اینجا گزارش می‌دهد، غیر از اینکه به کلّی بی‌بهره از هر گونه تباین و تفاوت می‌باشد، در مجموع درست است. دانش و گنوس اسماعیلی ــ به واقع هر دانش دیگری ــ هیچ‌گاه یک دست نیست. می‌توان از آن این نتیجه را استخراج کرد که باید فرامین شریعت را به کنار نهاد. این تمایل معمولاً در باطنی‌گری پنهان بود و پرقدرت‌ترین بیان خود را در اصلاحات اسماعیلیّهٔ الموت، در زمان اعلام قیامت کبریٰ یافت (بنگرید به مطالب بالا؛ امّا بیش از نیم قرن پس از غزالی روی داد). امّا آدمی همچنین می‌تواند نتایج بسیار زاهدانه‌ای که همه در تقویت هر چه بیشتر ملاحظات شریعت است از آن بگیرد، تا جایی که تصوّر شود که نقش ضروری در حمایت از حقیقت، حقیقت

باطنی است. شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیّهٔ فاطمی، هر دو دست کم آشکارا خود را معروف حفظ این موازنهٔ ناپایدار ساخته‌اند. امّا غزالی چنین تفاوتی را در داوریش راه نمی‌دهد، از این رو از نظر داعی ما سخنش نامعقول است:

آنچه که این زندیق می‌گوید، بر اساس آنچه که در باب باطنیان به او گفته‌اند، یک ادّعای صرف، بدون حتّی آغاز به اثبات است، [داعی] اعتراض می‌کند که او و هم اعتقادهایش "اصلاً با هر کسی که به احکام شرعی بی‌ایمان باشد هیچ ارتباطی ندارند، یعنی دعوی که اساس عمل وی بر معنی باطنی است تا آنجا که لفظ، معنی ظاهری، را رها سازد." این مسئله‌ای جدّی است. داعی پنجم به این بحث به تفصیل بیشتر در کتاب چهارم با توجه به دو نام دیگری برمی‌گردد که به غلط به اسماعیلیّه نسبت داده‌اند، نام‌هایی که به درهم‌آمیزی آنها با قرمطیان یا دیگر فرقه‌های با منشأ ایرانی، همچون خرمیّه یا بابکیّه می‌انجامند.

۳

شخص حمدان قرمطی، به این سبب که مسئلهٔ ارتباط بین اسماعیلیان و قرمطیان به دور او گردش دارد، از قبل موضوع مطالعات بسیاری بوده است. ما به این مسئله به دلیل اینکه غزالی در چشم خلیفه مستظهر، موضوع اسماعیلیان را مظنون جلوه می‌دهد توجه داریم. و اگر به کلّ داستان تغییر مذهب حمدان به باطنی‌گری اشاره می‌کنیم به این سبب است که داستان دربرگیرنده همانندی قابل توجهی با شروع داستان محرمیّت یک اسماعیلی قرن چهارم هجری / دهم میلادی است که در جای دیگر به تفصیل آن را مطالعه کرده‌ایم؛ کتاب العالم والغلام.[1] این داستان

1. H. Corbin, "Un roman initiatique ismaélien du X[e] siècle" (abbreviated here as Roman initiatique) in *Cahiers de civilisation medieval,* Université de Poitiers,

در مجموع شاهکار ادبی مختصر و یگانه‌ای است از شرح قابل ستایشی از شیوهٔ در پیش گرفته شده از سوی مبلّغی اسماعیلی و مراحل روحی شخص جدید المذهب از لحظه‌ای که او خود درک محرمیّت کرده و یک داعی می‌شود، عزم به تغییر مذهب مردم شهرش نموده، از طریق داستان‌های محرّک و متفاوت آنان را به اجابت دعوت انجمن اسماعیلی که به "دین حقیقی" دعوت می‌کند فرامی‌خواند. داستان، قطعاً یادگاری از روحانیّت اسماعیلی است؛ امّا همچنین فکر می‌کنیم نشانه‌ای قوی است از آنچه روح اصلاح الموت می‌شود که احتمالاً به طور مشخّص نفوذ قرمطیان در این ماجرا را آشکار می‌کند. زیرا که حدّت و جسارت آن کاملاً مخالف حزم نمایش داده شده توسط داعی یمنی ماست. در این دو متن، آنگونه که بودند، دو حدّ از حکمت الاهی اسماعیلی داریم که نشان می‌دهد چرا بر اهمیّت آنها در اینجا تأکید می‌کنیم.

بدیهی است که شخص باید اطلاعات دیگری را که ما در باب حمدان قرمطی داریم در ذهن داشته باشد. اینجا خود را محدود به متون اخیراً گردآوری شده توسط و. ایوانف می‌کنیم که مطالعات اسماعیلی را حتّی اگر فلسفهٔ شخصی وی کاملاً مخالف آنان بوده باشد،[1] به وی مدیون هستیم. رویدادهای موردنظر، ابتدا در حومه "نهرین" در فاصلهٔ زمانی

XV^e année, n° 1, January-March 1972, and n° 2, April-June 1972, pp.1-25 and 125-142. The same text, but with a more extensive prologue and postlude, appeared in *Eranos Jahrbuch* 39 / 1970, Leiden, 1973, pp.41-142, under the title: *L'initiation ismaélinne ou l'ésotérisme et le Verbe*.

1. W.Ivanow, "Ismailis and Qarmatians", in *Journal of the Bengal Branch of the Royal Asiatic Society,* 1940, pp.43-85 and *Rise,* pp.75 ff

او به آثار پیشین دوخویه و دوساسی و منابعشان ارجاع می‌دهد: ابومحسن و طبری. در اینجا نیازی نیست وارد این مباحث و جدال قلمی پیرامون این سؤالات بشویم. بیشتر آنها، کم یا بیش، مقدّر فرض شده‌اند.

۲۵۰ق / ۸۶۴م و ۲۶۹ق / ۸۸۲م، روی داده است. مردی حُسین نام، یک داعی اسماعیلی از اهواز در خوزستان، موفق به تغییر مذهب تعدادی چهره‌های مهم در منطقه گردید که میان آنها مردی بسیار باهوش، حمدان، معروف به قرمطی بود (در زیر، داستان این تغییر مذهب از نوشتهٔ غزالی ترجمه شده است). پس از این ما چیزی از داعی حُسین (توجه می‌شود که قبلاً اسم این شخص حسین آمده بود Hasayn) نمی‌شنویم، همهٔ توجه بر حمدان متمرکز است.

و. ایوانف، صفحات چندی از یک رسالهٔ اسماعیلی، موسوم به اسرار النطقاء را گرد آورده است که جزئیّات روش‌ها و سازمان تبلیغات اسماعیلی در زمان فاطمیان را آشکار می‌سازد.[1] (در اینجا از فرضیاتی که معطوف به شکل اصلی کلمهٔ عربی قرمطیان است بحثی نخواهیم داشت).[2] حمدان احتمالاً برای تمام منطقهٔ بین‌النهرین، داعی اصلی شد. شوهر خواهر وی، عبدان همچون منشی و نمایندهٔ وی عمل کرد. پس از ۲۶۱ق / ۸۷۵م، سرفرماندهی آنها در "کلواذی" نزدیک بغداد بود. بعد احتمالاً حوالی سال ۲۸۶ق / ۸۸۹م، تغییرات بسیار مهمّی پیدا کرد. حمدان ظاهراً پیوندش را با "دعوت" انکار کرد و سپس ناپدید شد.[3] منشی وی به قتل رسید و داعی دیگری جانشین وی شد. امّا این تغییرات مهم دقیقاً چه بودند؟ به نظر می‌رسد که احتمالاً نظر و. ایوانف در سخن از "توهّم زدایی میان برادران قرمطی"[4] درست باشد. متأسفانه ما امروز به واقع هیچ یک از نوشته‌های اسماعیلی پیشافاطمی را در دست نداریم. این نشان می‌دهد چرا به داستان محرمیّتی که پیشتر بدان اشاره کرده‌ایم،

1. W.Ivanow, *Rise,* pp.100 ff. of the Arabic section.

2. *Ibid,* p.76

3. *Ibid,* p.48

4. *Ibid,* p.47

اهمیّت بسیار می‌دهیم.[۱] اگر ما با همدلی جزئیّات شرح ناصرخسرو را از دیدارش از دولت کوچک بحرین ــ در یک دولت ایده‌آل، اگر حتّی یکی بوده باشد[۲] ــ که باقی گذارده مطالعه کنیم به این باور می‌رسیم که قرمطیان از زمان به تخت نشینی المهدی و بنیادگذاری دولت فاطمی، خودشان را از جنبش کنار کشیدند. از باطنیان انتظار بسیار می‌رفت که خود را با یک خلافت سیاسی ودنیوی انطباق دهند.

بدون پرداختن به همهٔ جزئیّات مسئلهٔ قرمطیان که به طور کامل پیچیده باقی مانده است، قطعهٔ برگرفته از متن غزالی به اندازهٔ کافی کیفیاتی را منعکس ساخته است (فصل چهارم). ما به برخی شباهت‌ها در کتاب العالم و الغلام اشاره کرده‌ایم. پاسخ داعی ما کاملاً آرام است. چه چیزی در

---

۱. بنگرید به یادداشت ۱ بخش سوّم همین مقاله. افزون بر آن برای کتاب الرشد و الهدایة نک:
W.Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism,* second edition, Bombay, 1955, pp.29-60 ;
و نیز بنگرید به متن فارسی امّ الکتاب که توسط پیوفیلیپانی- رونکونی به ایتالیایی ترجمه شده است.

۲. ناصرخسرو، سفرنامه، به تصحیح و ترجمه و یادداشت‌های شارل شفر، پاریس، ۱۸۸۱ م، صص ۲۲۵ ــ ۲۳۰:
«و از رعیت عُشر چیزی نخواستندی و اگر کسی درویش شدی یا صاحب قرضی، او را تعهد کردندی تا کارش نیکو شدی. و اگر زری کسی را بر دیگری بودی، بیش از مایهٔ او طلب نکردندی. و هر غریب که بدان شهر افتد و صنعتی داند، چندان که کفات او باشد، مایه بدادندی تا او را اسباب و آلتی که در صنعت او به کار آید بخریدی و به مراد خود زر ایشان همان قدر که ستده بودی بازدادی» [همان، به کوشش محمّد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۱ش، ج ۳، صص ۹ ــ ۱۴۸ / مترجم]. ابوسعید (م ۳۰۱ق / ۹۱۳ م) بنیانگذار سلسلهٔ قرمطیان در بحرین بود: «چون از اهل شهر پرسند که "چه مذهب داری؟" گوید که: "من بوسعیدیم". نماز نکنند و روزه ندارند ولیکن بر محمّد مصطفی (ص) و پیغامبری او مقرّند ... و در شهر لحسا مسجد آدینه نبود و خطبه و نماز نمی‌کردند، الّا آنکه مردی عجمی آنجا مسجدی ساخته بود نام آن مرد علی بن احمد (محمّد) ... و یکی از آن سلطانان در ایّام خلفای بغدادی با لشکر به مکه شده است و شهر مکه ستده ... و حجرالاسود از رکن بیرون کرده وبه لحسا برده ...» [همان، صص ۵۰ ــ ۱۴۸ / مترجم].

داستان تغییر مذهب حمدان قابل سرزنش است ؟در فصل پنجم غـزالی می‌کوشد که از این داستان بهره بـرگیرد، امّـا مـخالفت داعـی بـا او نـوع دیگری از بحث احساسی است.

فصل چهارم:[۱] سپس ایـن زنـدیق [غـزالی] ادامـه مـی‌دهد: قـرمطیان نامشان را به سبب ارتباط با مردی به نام حمدان قرمط که در آغاز یکی از داعی‌های آنان بود، برگرفته‌اند. گروهی از مردم به دعوت وی پاسخ دادند و در نتیجه قرمطی یا قرمطیّه نامیده شدند. حمدان قرمط خود مردی از کوفه بود، که به زندگی روحانی تمایل داشت. روزی یک داعی باطنی در جاده، جایی که حمدان گلّه‌ای گاو را می‌چراند به او برخورد. حمدان بـه داعی گفت او را نمی‌شناسد و از قصدش کاملاً ناآگاه است: "می‌بینم که تو مسافری و از راه طولانی آمده‌ای کجا می‌خواهی بروی؟" داعی به شهر کوچکی اشاره کرد که از آن حمدان بود. پس حمدان گفت: "بر یکی از این گاوها سوار شو و از رفتن آسوده شو." داعی به یکباره پی برد که او مردی با استعداد برای زندگی روحانی و امور دینی است، لذا بر روی او شروع به کار کرد و تمایل روحانی وی را به این شرح به دست آورد. "

داعی: من دستوری به انجام آن کار ندارم.

حمدان: تو تنها بر اساس دستورات عمل می‌کنی؟

داعی: درست است.

حمدان: دستورات چه کسی را انجام می‌دهی؟

داعی: دستور خداوند خود و تو را، که این جهان و آن جهان، هر دو، به او تعلّق دارند.

حمدان: پس او خدای دو جهان است؟

داعی: درست گفتی امّا خداوند، بزرگیش را به هرکسی کـه بـپسندد،

---

۱. تمام این فقرهٔ معطوف به حمدان، توسط گلدزیهر حذف شده و تاکنون نـاشناخته بـاقی مانده بود.

می‌دهد.

حمدان: هدف تو از آمدن به این سرزمین چیست؟

داعی: من می‌خواهم ساکنان آن را از جهل به دانش حقیقی دعوت کنم، از سرگشتگی در اشتباه به هدایت مستقیم و از قلمرو لعنت به رحمت، می‌خواهم آنها را از اعماق فقر و اشتباه نجات داده و به آنها چیزی بدهم که آنها را از خستگی و مشقات آسوده سازد.

حمدان: خوب، پس مرا نجات بده! و خدای من پاداش تو را بدهد! این دانش را که با آن به من زندگانی می‌دهی، بیاموز، زیرا من به هیچ چیز بیشتر از آنچه که تو در باب آن سخن می‌گوئی، نیاز ندارم.

داعی: امّا من دستور ندارم که راز پنهان را بر هر کسی آشکار سازم تا هنگامی که در باب آنان قضاوت کنم که ارزش اطمینان مرا داشته و سوگندشان داده باشم.

حمدان: این سوگند باید چگونه باشد؟به من بگو زیرا که آمادهٔ انجام آن هستم.

داعی: آن چنین است که تو نزد امام، سوگند می‌خوری و با خداوند میثاق می‌بندی که هیچ‌گاه راز امام را که در باب آن با تو گفتم کرده‌ام فاش نسازی و هیچ‌گاه به راز من خیانت نکنی.

و سپس حمدان این سوگند را به‌جا آورد.

در مقایسهٔ این قطعه با شروع کتاب العالم و الغلام، کسی نمی‌تواند از توازی بین دو داستان و حتّی گفتگوی آنها، یکّه نخورد. در هر دو، داعی اسماعیلی، موعظه‌ای عمومی نمی‌کند، و خود را به جمعیّتی عرضه نمی‌دارد. مأموریت او کشف فرد به فرد است، آنهایی که او می‌تواند اشتیاق روحیشان را در پاسخ به دعوت برملا سازد. پس او باید در شخص، بیداری درونی را برانگیزد که بتواند وی را به خواست مسائل مشخّصی راهنما باشد. این وظیفهٔ داعی است، زنده کردن مرده ــ البتّه

مردهٔ روحانی، (من خود مرده بودم و خداوند، به من زندگی مجدّد داد. حال من باید به آنهایی که پس از من می‌آیند، حقیقتی را که به من سپرده شده واگذار نمایم)[1] دقیقاً مثل فرد جدیدالمذهب در داستان محرمیّت (راهی به زندگانی برای من وجود دارد؟)،[2] حمدان، اینجا، برای نعمت دانش که به او زندگانی بدهد، اشتیاق دارد. امّا در هر دو داستان، فرد جدیدالمذهب سوگندی خطیر می‌خورد که آن دانش عالی را تنها برای کسانی که قابلیّت فهم آن را دارند و باید سوگند مشابهی بخورند می‌تواند بازگوید و بر اهل دنیا آشکار نسازد.[3] همانند حمدان قرمط، جدیدالمذهب مطرح در کتاب العالم و الغلام، یک داعی مسئول می‌شود و داستان کار وی موضوعی است که نیمهٔ دوم کتاب را آکنده می‌سازد. در واقع، آدمی حیران باقی می‌ماند که آیا حمدان قرمطی، همانی است که با قهرمان آرمانی داستان محرمیّت همانندی دارد یا اینکه این گونه نیست، بلکه این قهرمان، کسی است که با ایده‌آل نوعی، در شخصیّت حمدان، مطابقت دارد.

به هر حال، داعی یمنی ما به دور از یافتن هر مورد قابل سرزنش در رفتار حمدان، به طور مشخّص ویژگی‌های آشنایی می‌یابد. اگر این زندیق (غزالی)، بر اساس اشخاصی که به او داستان را گفته‌اند، آنچه می‌گوید حقیقت است، پس مشکل چیست؟ در اینجا چیزی که وی در کتابش به آن اعتراف کرده، برای اینکه کسی شرم نماید، وجود ندارد. از این رو که دقیقاً رفتار "اهل دین" و شیوهٔ رفتار آنانی است که راهنمایان روحانی به سوی خداوند هستند. کتاب مقدّس و سنّت [در مفهوم شیعی کلمه] به این نوع از رفتار گواهی می‌دهند و گفتن آن برای هر کسی که مورد تهمت و عیب‌جویی است، شرمی و خطایی نیست (فصل چهارم).

---

1. H. Corbin, *Roman initiatique*, p.2

2. *Ibid*, p.4

3. *Ibid*, p.7

امّا احساسات مخالف غزالی نمی‌توانـد بـه راحـتی تسـلیم شـود. در فقره‌ای از فصل پنجم ادامه می‌دهد: «پس داعی، در متون جاهلیّت او را آموزش داد به طریقی که حمدان را به تدریج هم‌دست ساخته او را کاملاً اغوا نمود. پس او کاملاً در آنچه داعی از او می‌خواست آمادگی یافت. از آن لحظه وی شروع به وعظ دعوت کرده و یکی از اصل‌های این دعوت گردید. پیروان او را قرمطیان می‌نامند. در این هنگام، داعی یمنی ما صبر خود را از دست داده و با استفاده از نتیجه‌گیری کلمات غزالی، وی را به به دام معضلی احساسی می‌اندازد: «اگر "داعی" ای که این زندیق او [غزالی] اشاره می‌کند در کسی که او حمدان قرمطی نامیده می‌شود، استعدادی که پایهٔ این نوع از دعوت است شناسایی می‌کند، پس روی هم رفته وظیفهٔ او بود و آن چیزی که مستحقّ شرم باشد وجود ندارد، امّا از طرف دیگر، اگر کسی که او شناسایی می‌کند با آنچه او دعوت می‌نماید ناسازگار می‌بوده باشد، کاملاً غیرقابل تصوّر است که شخص دعوت شده اگر ذرّه‌ای فهم داشته باشد آن را قبول کرده و پیرو شود. بنا بر این، نسبت این در آنچه که زندیق تعلیم است [غزالی] حمدان و داعی وی را به آن متّهم می‌سازد ــ که و اجازه تعلّم جهل محض ــ چیزی نیست، مگر یک ظنّ بی‌پایه و ابلهانه که تنها می‌تواند با اهداف بدخواهانهٔ وی توضیح داده شود».

۴

به هر حال، غزالی کوشید که در کتابش مسائل را حتّی دورتر ببرد. پس از شرح پیوستگی اسماعیلیان با قرمطیان خدانشناس که مکّه را غارت کرده بودند، او کوشید از طریق دیگر نام‌های مشخّصی که برای آنان به کار برده بود، آنان را با جنبش‌های دینی ایرانی قـرون اوّل اسـلامی کـه خـودشان برخاسته از جنبش‌های دینی ایران پیش از اسلام بـودند، در پـیوند قـرار دهـد. ایـن اطـلاعات مـی‌توانـد کـاملاً بـرای تـاریخ‌نگاران ادیـان یـا

پدیدار شناسان موضوعات دینی جالب توجه باشد، امّا برای داعی یمنی سرسخت ما موضوعیّت نداشت.

در اینجا یادآوری سوابق فرقه‌هایی که در فصول ششم و هفتم بحث شده است و تاریخ‌نگاران عموماً فرض می‌کنند به ایران زمان ساسانی برمی گردد، مفید است. در کلّ، سابقهٔ مشترکشان جنبش مزدکی در زمان سلطنت قباد(کواد) اوّل (م ۵۳۱م) بود. جنبشی که به نظر می‌آمد نوعی اصلاح مانویگری است. پژوهش‌های اخیر، قضاوت‌های افراطی در باب این فرقه را معتدل ساخته است.[1] در واقع، برای یک جنبش غیرسازگار که خود را متّهم به همهٔ اعمال "اشتراکی" و شرارت‌های غیراخلاقی از سوی بدعت‌نویسان، و سپس تاریخ‌نگارانی که شرحشان را با اطمینان بسیار ساده‌لوحانه تعقیب می‌کنند، می‌یابد، تعابیر، خیلی اندک است. یقیناً ایران‌شناسان عصر ما، مایلند نفوذ واقعی‌ای که ایده‌های ایرانی می‌توانست بر حکمت الاهی اسماعیلی در دوره‌های مختلف داشته باشد را شرح دهند. به طور مثال، "صورت نور"که مرتبط با عضو در لحظهٔ محرمیّت بود، "نمایش در آسمان" وکار ابلیس [دمیورگوس گنوسی]، اعلام خرمیّه که دو چیز برای رستگاری ضروری است: دانش حقیقی امام و استرداد (یا انتقال) امانت محرم شده در شخص (دانش و گنوس) ــ. همهٔ اینها موضوعاتی هستند که برای نشان دادن پیوند میان دانش و عرفان و قدیم نوشتهٔ [گنوستیسیسم] اسماعیلیان، می‌باید با ژرف‌نگری مطالعه بشوند.[2] امّا غزالی، چنین نیّتی در غنای پدیدارشناسی دینی ندارد. بلکه

---

1. Gholam Hossein Sadighi, *Les movements religieux iraniens II^{e} et au III siècle de l'hégire,* Paris, 1938 ; and Arthur Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, second edition, Copenhagen, 1944, pp.316 ff

2. H. Corbin, *Trilogie ismaélienne*, index, under "Forme de lumière", and "manichéisme"; *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*, in *Eranos-Jahrbuch*, 23 / 1955; and *De la gnose antique á la gnose*

هدف او تقبیح آن چیزی است که بر او بین اسماعیلیان و فرقه‌های ایرانی به طور ضمنی آشکار شده است. غزالی برای نمایش آنچه اتّهاماتش دربارهٔ زندیق بودن اسماعیلیان را معتبر سازد، از "دانش و گنوس" آنان همچون عذری برای از دست نهادن شریعت استفاده می‌کند.

فصل ششم شامل گزیده‌ای طولانی از غزالی در باب خرمیّه است که وی می‌افزاید به عنوان "مزدکیّه" هم شناخته شده‌اند. کلمهٔ فارسی "خرّم" معانی قابلِ قبول، مطبوع، خندان، و خوش‌آیند را می‌دهد ــ هر چیزی که به آدمی لذّت مورد نظر را بدهد (آدمی به یاد لذّت دانستن در تمدّن OC ما در فرانسه می‌افتد).[۱] در اصل این یک جنبش دینی واقعی بود که برای چند قرن اثراتش باقی ماند. می‌توان گونه‌ای خط مشابهت بین مزدکیان، خرّمیّه، خرّمدینیّه و بابکیّه یافت. چرا که این جنبش‌ها به رغم اختلافاتشان با یکدیگر در بسیاری از قضایا[۲] در جمع‌بندی‌هایشان با هم

---

ismaélienne, in *Atti del Congresso Volta, Accademia Naz. dei Lincei,* Rome, 1956.

۱. کربن در اینجا اشاره دارد به مفهوم "دانش شاد" چنان که نزد رامشگران (: تروبادورهای) جنوب فرانسه در اواخر قرون وسطی مطرح بوده است / مترجم. با تشکر از توضیح روشنگر دکتر بزرگ نادرزاد در این زمینه.

۲. منابع این بحث را می‌توان در اثر غلامحسین صدیقی یافت pp.192-196 [متن فارسی، تهران، پاژنگ، ۱۳۷۲ش، ج ۱، صص ۲۳۲ ـ ۲۳۸ / مترجم]. (در باب سه شرح ممکن از نام خرمیّه). در ارتباط مزدک و خرمیّه نگاه کنید به همان p.195 (متن فارسی، ص ۲۳۷ / مترجم). در باب پنج عنصر نور نزد مانی، کاهش یافته به سه عنصر نزد مزدک، و حاکم بودن نور نزد مزدک که به وسیلهٔ چهار قدرت یاری می‌شود که خودشان از سوی هفت وزیر احاطه شده‌اند و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی خودشان را آشکار می‌کنند. بنگرید به A. Christensen, *op.cit,* pp.339-44. موضوع این فرقه اجتناب از هر چیزی است که پایبندی روح را به مادّه و تاریکی تقویت کند. این فرقه گیاهخوار بود و مزدک تضاد، نفرت و نزاع را منع کرده بود. شهرستانی (تهران، چاپ سنگی، ص ۱۲۴) به نام‌های مسلّمی که شامل "نام اعظم" است اشاره می‌کند که تنها در میان مزدکیان شناخته شده بود. "به کسی که چیزی از راز اعظم بر او آشکار شده بود." امید است برای آگاهی بیشتر در این

موافقند. غزالی به خرّمیّه و خرّمدینیّه با همهٔ قضاوت‌های معمول اشاره می‌کند: «اینها مردمی هستند که به برچیدن تکالیف شریعت اصرار می‌کنند، همچنان که انسان را برای پیگیری همهٔ لذّات و احساساتش آزاد می‌گذارند ... اجازه به آزادی روابط جنسی و اعلام مجاز بودن همهٔ منهیّات قوانین دینی». امّا داعی یمنی کاملاً آرام باقی می‌ماند: «اگر آنچه بر این زندیق [غزالی] اساس کسی که داستان را به او گفته، راست می‌گوید همان شکل استفاده شده در ارجاع به مورد حمدان قرمطی از این رو که این افراد، در رسوایی که در این جهان سزاوار گشته‌اند از قبل قضاوت . امّا شده‌اند پس آن نیکوست خورده‌ایم[...] برای ما، در نزد خداوند سوگند که اصلاً با هر کسی که این اعمالی را که این زندیق در باب آنها سخن می‌گوید، انجام می‌دهد، هیچ کاری نداشته باشیم».

فصل هفتم طولانی‌ترین همهٔ فصول در کتاب چهارم دامغ الباطل با گزیده‌ای طولانی از توجه غزالی به شخصیّت بابک خرّمی شروع را می‌شود. با او غزالی کلّ نمایش دینی آذربایجان در قرن نهم[میلادی] حضور می‌بخشد ـ. داستانی که در اینجا حتّی نمی‌توانیم خلاصه‌اش نماییم.[1] برای مدّتی طولانی، پیروان بابک دلیر، پیروز بودند. در پایان، این افشین، فرماندهٔ متصدّی سپاهیان المعتصم، خلیفهٔ عبّاسی بود که بر آنها

باره روزی منابع اصلی کشف شود.

۱. غلامحسین صدیقی بیش از ۵۰ صفحه را به این داستان حماسی اختصاص داده است pp.229-80 [متن فارسی، ۲۴۷ ـ ۳۲۶ / مترجم]. نقش افشین که خود یک شاهزادهٔ ایرانی بود، به نظر می‌رسد پیچیده است، صدیقی pp.297-304 [متن فارسی، ۳۳۳ ـ ۳۵۳ / مترجم]. ظاهراً او المعتصم خلیفهٔ عبّاسی را تا حدّ زیادی حمایت کرده بود و دوست داشت که به توافقی که با بابک دست یابد. نزاع بین ایرانیان و اعراب، در دور و بر خلیفه کاملاً قوی بود. افشین اگر در حقیقت بودائی نبود زرتشتی باقی مانده بود (علاوه بر کتاب‌های موجود در میان اموال وی پس از مرگ، "بت"هایی هم به دست آمد). کار وی با محاکمه‌ای بد به انجام رسید و به نظر می‌آید در زندان از گرسنگی مرد.

غلبه کرد. او حتّی کوشید بابک را نجات بخشد؛ امّا وی، همهٔ مصالحه‌های او را ردّ کرد. غزالی با خوشحالی فراز کوتاه پر معنی‌ای برای ایران‌شناسان در شرح خود می‌گنجاند: او اشاره می‌کند «که پیروان بابک مأموریّت پیامبری نیاکان خود را در مردی پی گرفتند که یکی از شاهزادگان موروثی پیش از اسلام به نام "شروین" بود».[۱]

این فراز کوتاه انعکاس فوق‌العاده‌ای از این امر که آذربایجان صحنهٔ داستان حماسی بابکیّه بود را عهده‌دار است. در آذربایجان بود که مغ ساسانی، متون مقدّس شرح زندگانی زرتشت پیامبر را منتقل کرده بود. و سه قرن پس از بابک، سهروردی "تجدیدگر فلسفهٔ حکمای ایران باستان" در مراغه در آذربایجان تحصیل کرد. اهمیّت مسلّم رساله‌های اسماعیلی در برخورد با زرتشت، همچون یکی از "برجستگان دورهٔ ابراهیم" است.[۲] به نظر می‌رسد که هم اشراقیان و هم اسماعیلیان، پیوند رشتهٔ پیامبری ایرانیان باستان به رشتهٔ پیامبری سامی در تورات و قرآن را یک ضرورت روحی احساس می‌کردند. این امر، چندان پیش از این مورد توجه قرار نگرفته، امّا شاید آیندهٔ نزدیک، اهمیّت آن را برای روزگار ما آشکار سازد.

باید اطمینان داشت که این مسائل ذهن غزالی را به خود مشغول نمی‌کرد. ــ برای او، وظیفهٔ مهم تقبیح فعالیّت‌های غیراخلاقی نسبت داده شده به این فرقه بود. همان گونه که این موارد مورد توجه داعی یمنی ما هم نبود. او به اتّهامات جدّی غزالی با اشاره به فقرات طولانی از متنی کاملاً ارزشمند که پیش از این برای ما کاملاً ناشناخته بود، پاسخ می‌دهد.

---

۱. تشخیص این چهره مشکل است. به صدیقی p.278 یادداشت ۵ [متن فارسی، ص ۳۲۳، یادداشت ۳ / مترجم] نگاه کنید.

2. H. Corbin, *L´Archange empourpré recueil de quinze traités et recites mytiques de Sohravardī*, Paris, Fayard, 1976, and *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1972, tome IV, index, under "prophétism", "Xvarnah", "Zoroastre", etc.

او می‌نویسد: «چیزی که ما در پاسخ می‌گوییم این است که همهٔ آن، قصه‌ای است مطابق با وضعیّت محرومیّت کسی که آن را گفت و کسی که. آن را گزارش کرد. [یعنی غزالی] خداوند شفا بدهد کسی که آن را جعل کرد، کسی که آن را گزارش و کسی که باورش کرد [...] اگر نبود که کسی گمان برد که ما سعی به اجتناب از پاسخ دادن به همهٔ اتّهامات این زندیق [غزالی] داریم، قطعاً حتّی از اشاره به رسوائی و شرارت انواع چیزهایی که می‌کوشد ما را بدانها بدنام سازدخودداری می‌کردیم».

مسلّماً، هدف پیرو امامان دست یافتن به حقیقت، دانش، مفهوم باطنی وحی، است. امّا آیا یک کلمه در سخنان یک امام در توجیه لجام گسیختگی و رهاکردن اعمال شریعت با توجیه اینکه انسان حقیقت باطنی را "درک کرده است" وجود دارد؟ داعی ما در حمایت از این موضوع در فصل ششم تعداد زیادی ارجاع می‌دهد، تنها می‌توانیم به وجود آنها در حالی که چند سطری به چهره‌های اصلی ارجاع داده می‌شود، اشاره کنیم: یک پاسخ گزنده از مولایمان علی (اساس امامت و اوّلین امام شیعیان دوازده امامی) به گروهی از کاسبکاران وجود دارد که آمده بودند او را یافته و بگویند "ای امیر مؤمنان ما شیعیان تو هستیم"، امام برای مدّتی طولانی بدانها نگریست و سپس فرمود: "نه! من هیچ یک از شما را نمی‌شناسم و هیچ یک از شما را پیرو آنچه ادّعا می‌کنید نمی‌بینم. برای آنکه شیعیان ما مراقب خورشید و ماه و ستارگان هستند (اشاره به هشیاری آنان در مشاهدهٔ ساعات شرعی عبادت). شیعیان ما کسانی هستند که گرسنه‌اند و معده را خالی نگاه می‌دارند. [مختصر آنکه، چیزی که مناسب لجام گسیختگی مورد اشارهٔ غزالی باشد وجود ندارد]. انسان می‌تواند روحانیّت آنها را از چهره‌هایشان تشخیص دهد. کسی که چیزی را به خطا بگیرد، بر مردمان خشونت ورزد و یا آنچه را که متعلّق به او نیست، تصرّف کند، از شیعیان نیست".

مورد مشابه، وقتی که مفضّل شاگرد امام ششم (پنجم در نظر اسماعیلی) جعفر صادق که از او در باب تعداد شیعیان پرسیده شد، پاسخ داد «تعداد آنها بسیار اندک است» مردانی از کوفه رنجیده خاطر شدند. امام پذیرفت که او کاملاً درست می‌گوید، «آن مردان شیعیان ما نیستند، چرا که اگر بودند با پاسخ تو منقلب نمی‌شدند. وانگهی، خداوند شیعیان ما را کاملاً خلاف این مردان توصیف کرده است. هیچ کسی شیعهٔ حقیقی جعفر نیست مگر که زبانش را بدوزد [کسی که اصل سرّ محرمیّت را مراقبت کند، کتمان] و کسی که برای خالقش اقدام و کار کند [...]؛ کسی شیعهٔ جعفر است که شب‌ها را به عبادت بیدار باشد و روزها را با روزه سپری سازد، کسی که خود را از برخورداری‌های دنیوی به خاطر حرمت خداوند منع نماید و اشتیاقی سخت به ما اهل بیت داشته باشد». کلمات بسیار مهمّی، مانند جملاتی قطعی در باب باطنی‌گری وامدار امام جعفر هستند. از جمله "امر ما حقیقت است، و حقیقت حقیقت، ظاهری وجود دارد، باطن ظاهری وجود دارد و باطن باطنی".[1]

داعی یمنی در سراسر باقیماندهٔ فصل ششم به نامه‌هایی از امامان فاطمی اشاره می‌کند. اوّل از همه نامه‌ای از امام معزلدین اللّه (خلیفه چهارم فاطمی ۳۴۱ق / ۹۵۳م ـ ۳۶۵ق / ۹۷۵م)[2] که خطاب به

---

1. H. Corbin, *Histoire de la phillosophie* islamique, tome I, Paris, Gallimard, 1964. p.61, and *En Islam iranien...* tome I, pp.116, 188 ff, 201
برای نزاع میان مفضّل و شیعیان کوفه و اینکه امام جعفر کاملاً با مفضّل هم‌عقیده بود به عبّاس قمی، سفینهٔ بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۷۲ نگاه کنید.

2. W. Ivanow, *Ismaili Literature,* p.31, numbers 59-62. Of his works we have a *Risālah al-rawda* (*ta'wīl a-Sharī'a*), some Munājāt or "thesophical prrayers" for each day of the week, a *Letter to Ḥasan al-Qarmaṭi*, a *Risāla masīḥiyya*, which is a letter copied by the Bishop Paul of Damietta: cf. Louis Massignon, *Recueil de textes in inédits...*, Paris, 1929, pp.215-17. This Fāṭimid Imām, who deserves to be the subject of a monograph, ruled fròm 341/953 to 365/975.

داعی‌اش محمّدبن کتام[1] نوشته است. تنها می‌توانیم به چند خط آن اشاره کنیم:

به خدا سوگند می‌خورم! اگر که ظاهر هیچ گونه فضیلت و یا ارزشی به مثابه شفاعت نداشته باشد پس پیامبر ما، محمّد (ص) هیچ کدام را دارا نمی‌باشد [از این رو که مأموریت وی، همچون پیامبر تنها معطوف به ظاهر بود]. بیچارگی، بیچارگی، بیچارگی تمام، سرنوشت کسی است که عمل به ظاهر را متوقف ساخته و می‌کوشد با استفاده از چیزی دیگر،پس ازتوقف مراقبت از ظاهر، به لطف خداوند راه یابد ... چنین مردمی احمق هستند: آیا دانشی از معرفت حقیقی، به طریقی بدون عمل به دین، امکان دارد، یا به واقع بدون آنها، امکان ندارد ... ؟ به آنها بگویید این اعمال، چون نماز و سایر موارد ــ که در گمان شما به محض اینکه شما آموختهٔ حقیقت باطنی شوید باید ترک شوند ــ بخشی از دین هستند، یا اینکه حاقّ واقع[2] این است که آنها بخشی از دین نیستند؟ اگر این اعمال به وسیلهٔ شریعت تحمیل شده‌اند پس به واقع بخش به هم پیوستهٔ آن دینی هستند که به وسیلهٔ پیامبران آورده شده است. پس هر کسی که آنها را ترک کند، مانند این است که دینی را ترک کرده است و بنا بر این کافر می‌شود. و اگر آنها به تو با گفتن اینکه به چشم خود می‌بینند که این اعمال بخش به هم پیوستهٔ دین نیستند، پاسخ دهند پس کسی که آنها را بر این قرار داشته، باید داعی چیزی دیگر جدای از دین بوده باشد. ولی خداوند،

---

۱. به این نامه و سرانجام آن در ادبیّات اسماعیلی ایوانف اشاره نشده است.

2. Realy true

خود آنها را در این موضوع انکار می‌کند. زمانی که می‌گوید "دین حقیقتی نزد خداوند اسلام است"[۳ / ۱]، "دین قیّم و دین ابراهیم حنیف" (۶ / ۱۶۲) [...] روزی آنها خود را رو در رو با اعمالشان می‌بینند.[۱] پس آنها توبه خواهند کرد، امّا برای اینکه توبه‌شان اثری داشته باشد، بسیار دیر است.

نامهٔ طولانی امام المعز با وصیّت روحانی امام الحاکم بامراللّه، خلیفهٔ ششم فاطمی (۳۸۶ق / ۹۹۶م ـ ۴۱۱ق / ۱۰۲۱م) به چهره‌ای جوان و تأثیرگذار، کسی که شرح مفادّ حکمت الاهی را برای باطنیان دوروزی عهده‌دار شده و کسی که موضوع زندگی‌نامهٔ افسانه‌ای مؤثر جرارد دو نروال ماست ادامه می‌یابد.[۲] داعی مورد نظر این وصیّت کسی نیست مگر

---

۱. اشاره‌ای است به آنچه که تجسّم اعمال خوانده می‌شود. اعمال و کارهای یک انسان شکل گرفته و با او پس از جدایی روح از بدن مواجه می‌شوند. این جنبه از معادشناسی شاخصهٔ تفکّر اسلامی است که همانند رویارویی روح با دئنا، در ورود به پل چینوت در معادشناسی زرتشتی است. همچنین نک: ملّاصدرا شیرازی، کتاب الحکمة العرشیة، بخش دوم، اشراق سوّم، قاعدهٔ شانزدهم. برای توجه به ظاهر این را با تفسیری که ناصرخسرو از منهیّات به دست می‌دهد مقایسه کنید: "وقتی می‌جنگید به صورت ضربه نزنید". فیلسوف بزرگ اسماعیلی چنین تعبیر می‌کند ظاهر را ردّ نکنید، زیرا که این صورت است که بر تأویل گشوده است. بنگرید به:

H. Corbin, *Étude préliminaire pour le "livre réunissant les deux sagesses" (Jāmi' al-Ḥikmatayn)*, Bibliothètique Iranienne, vol.3 - a), Teheran-Paris, 1953, p.143, note 260.

2. W.Ivanow, *Rise*, p.46,

و برای رابطه با دروزی‌ها نک: همان، صص 143-51؛ و نیز نک:

Ismaili Literature, pp.113 ff.

امام حاکم در هفت سالگی پس از مرگ پدرش العزیز به تخت نشست. مخالفان فاطمی با تبلیغات کوشیدند او را دیوانه جلوه دهند، امّا نتوانستند آن را اثبات کنند. در نزد دروزی‌ها، مولانا الامام، ده تجسّم الاهی دارد. اوّلین آنها در شکل امام علی بن ابی طالب و دهمین در امام الحاکم بامراللّه است.

حِمید الدّین کرمانی ـ قبلاً به او اشاره شد ـ یکی از مشهورترین نام‌ها و عمیق‌ترین متفکران دعوت اسماعیلی، کسی که در آن زمان عهده‌دار دعوت برای جزیرهٔ دو عراق (بین النّهرین و غرب ایران) بود.[1] در اینجا بار دیگر تنها می‌توانیم به چند خط گزیده ارجاع دهیم:

> همهٔ دستورات مرا در خدمت به خدا نگاه‌داری کن ... سنّت نیای ما، پیامبر خدا را از طریق دعوت به توصیهٔ حقیقی زنده‌دار ... مؤمنان را به انجام تکالیف دینی، به دیگر تکالیف بیعت آنها و وفاداری به آنچه که بر آنها واجب شده و آنچه که در کتاب اعمالشان نوشته می‌شود ترغیب نما و بدان که حمایت ما شامل آنانی است که به کتاب خدا و سنّت پیامبر خدا، عمل بکنند و آنانی که خدا را از طریق وقف کردنشان به ما خدمت می‌کنند. این کلمات را به همه دوستان آموزش ده.

این وصیّت بایک نامهٔ بلند و عبرت‌آموز از سوی یک داعی گمنام ادامه

---

۱. حمید الدّین کرمانی بزرگ‌ترین فیلسوف اسماعیلی ایرانی است. نک:

H. Corbin, *Historie de la philosophie islamique,* tome I, pp.130 ff, and, W.Ivanow, *Ismaili Literature,* pp.40-44.

او عنوان حجّت دو عراق (عراقین) را داشت. همچنان که از دو تا از نامه‌های وی به تاریخ ۳۹۹ ق / ۱۰۰۸ م برمی‌آید، وی با زادگاهش کرمان ارتباط نزدیکی داشت. تاریخ دقیق مرگ وی معلوم نیست. آخرین اثر وی **الواعظه** تاریخ ۴۰۸ ق / ۱۰۱۷ م دارد، امّا ظاهراً او تا تاریخ ۴۱۲ ق / ۱۰۲۱ م زنده بود. آثار وی متعدّد هستند. حمید الدّین در آنها خود را یک مابعدالطبیعی ژرفنگر نشان می‌دهد. بهترین اثر شناخته شدهٔ وی **راحة العقل** توسط کامل حسین در قاهره ویرایش شده است. خود ما سه دوره از کلاس‌هایمان را به وی اختصاص داده‌ایم. بنگرید به:

Annuair de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes - Études (Sorbonne), for the year 1956-1957, pp.42 ff, for 1957-1958, pp.61 ff, for 1958-1959, pp.84 ff.

می‌یابد. خلاصهٔ خطوط پایانی این نامه بار دیگر قصد داعی یمنی ما در سراسر فصل هشتم را خلاصه می‌کند: «البتّه ما همهٔ آنچه را که پیامبر ضرورتاً لازمهٔ یک تأویل آشکار ساخته، انکار نمی‌کنیم. امّا سرشت چیزها چنین است که تأویل همچنین تکلیف ظاهری خداوند است، و تأویلی که نتیجهٔ فسخ اعمال ظاهری و عبادات ظاهری خداوند باشد، باید تأویلی غلط باشد. شخص نباید اصلاً به چنین چیزی توجه کند». بعداً (در فصل ۱۳) داعی ما، در اشاره به این آیهٔ قرآن "وصف حال آنان که تحمّل تورات کرده و خلاف آن عمل نمودند در مَثَل به حماری ماند که بار کتاب‌ها بر پشت کشد"، (۵ ـ ۶۲)[۱] نکتهٔ لطیفی را اضافه می‌کند.

همهٔ این فقرات که ما از فصل ششم ارجاع دادیم، همچنین، موضع موافق ما را با داعی یمنی نشان می‌دهد. خلاصهٔ آن چنین است: حمایت اسماعیلیان از هر دو ضرورت باطنی و تأویل. سنّی‌ها با این ادّعا که هر کسی که از ضرورت باطن و تأویل حمایت نماید، هدف واقعی‌اش نابودی ظاهر و به دور انداختن تکالیف شرعی است، با آنان مخالفت می‌کنند. داعی اسماعیلی و با او همهٔ اسماعیلیّه، اعتراض می‌کنند که این یک روش غلط استدلال است و آن را همچون مغالطهٔ ناشی از سوء نیّت تقبیح می‌کنند. باطن، حقیقت درونی سخن است، عمل یا هر واقعه‌ای، اگر به سادگی به ظاهر کاهش یابد، فاقد هرگونه کارایی روحی خواهد بود. یک پیوند ناگسستنی و یک ارتباط اساسی بین باطن و ظاهر وجود دارد. آنها نقطهٔ کانونی یک بیضی هستند که به وسیلهٔ دعوت ترکیب می‌شوند. اگر

---

۱. فصل سیزدهم که کاملاً کوتاه است، به سادگی اشاره به محمّرهٔ زمان بابک دارد. در توضیحات ذیل این عنوان دلایل مختلفی در باب نامشان ارائه داده است . [صدیقی ترجمهٔ فارسی، صص ۲۶۳ ـ ۲۶۴ / مترجم آنها] شاید به سبب پوشیدن لباس‌های سرخ (احمر) یا که نام دیگر آدمیان را خر(حمرا، حمیر) تصور می‌کردند. داعی ما پاسخ می‌دهد که قرمز رنگ شیعیان نیست حتّی نسبت به کسانی که به محمّره نظر داشتند، خرهای بسیاری وجود دارند.

یکی از آنها ناپدید شود، کلّ فرو می‌ریزد.

همچنین اساساً این وضع همهٔ آموزگاران باطنی شیعی‌گری دوازده امامی هم بود و در حقیقت، در یک مفهوم مشخّص مشابه شکل برهان ذوحدّین یهودیّت ـ مسیحیّت نخستین در امّت اوّلیّهٔ هدایت شده به وسیلهٔ "جیمز عادل" در اورشلیم به هنگام رو به رویی با مسیحیّت پائولین است: آیا پذیرش پیام مسیح همچون لازمهٔ مسیح مداری انکار تلویحی تورات موسی فهمیده می‌شد؟ این یک خطر جدّی غیرقابل باور است که کسی امواج کیهانی را ملاحظه و آن را با حکمت الاهی یهود که از تورات پذیرفته و درک می‌شود منطبق سازد. و باطن‌گرایان اسلامی، اسماعیلیان و عرفا در میان شیعیان دوازده امامی، انطباقات مشابهی را در ارتباط با شریعت شناسایی کرده‌اند. اینجا، طرحی مختصر از مطالعهٔ مقایسه‌ای است که هنوز انجام نشده است.

۵

بنا بر این داعی یمنی ما، علی‌بن محمّد در شکل اصیل و کامل خود، نمایندهٔ آن چیزی است که معمولاً "دعوت قدیم" نامیده می‌شود که ادامهٔ دعوت فاطمی در یمن پس از ناپدید شدن واقعی خلافت فاطمی‌است. به هر حال، فیلسوف نسبت به یک مورّخ پرسش‌های کاملاً متفاوتی طرح می‌کند، به خصوص، فیلسوف اسماعیلی‌شناس با داشتن پاسخ‌های خوب آموختهٔ داعی یمنی نمی‌تواند از این پرسش گریزی داشته باشد: پاسخ یک اسماعیلی ایرانی ـ کسی که در الموت اعلام قیامت بزرگ از سوی امام حسن علی ذکره‌السلام را در ۱۷ رمضان ۵۵۹ق / ۸ اوت ۱۱۶۴م شنید ـ به جدال قلمی غزالی چیست؟ و او در باب پاسخ داعی یمنی، معاصر او، به حملهٔ غزالی چه می‌اندیشد؟ شاید تفسیر او در پایان این دفاع، به شکل با ارزشی بر این میزان باقی بماند که عمل و نظر اگر نه

در حقیقت متضاد، که در تقابل با یکدیگر قرار دارند. میزان دیگری نیز وجود دارد، عمیق‌تر و عالی‌تر، که در آن هر دو با هم منطبق می‌شوند، میزان باطن الباطن. اینجا، یک بار دیگر این شرح از هویّت غائی عمل و نظر، با نظریهٔ پیدایش جهان معاد شناخت ایساک لوریا از صفید، احیاگر بزرگ قبالا در قرن شانزدهم میلادی قابل مقایسه است. فیلسوف برخلاف مورّخ، می‌تواند این پرسش را طرح کند. چرا که او به حوادث گذشته وابسته نیست، بلکه با آینده مرتبط است. و فلسفهٔ اسماعیلی که زمانی در جبههٔ مقدّم فلسفهٔ اسلامی قرار داشت ــ باید ــ اگر مایل است که مجدّداً آن موقعیّت را تکرار کند، پرسش‌هایی از این دست که وی را به احیاء همهٔ گذشته‌اش قادر می‌سازد، طرح نماید.

به هر حال، یکی از این پرسش‌ها از قبل برای ما در فصل چهاردهم از کتاب چهارم دامغ الباطل طرح شده است ــ. بخشی که کوشیدیم اساسش را بدون فراموش کردن کلّ اثر که شامل هشت کتاب دیگر می‌شود، در اینجا به دست دهیم.

فصل چهاردهم، مصروف یکی از نام‌هایی است که غزالی در خطاب به اسماعیلیان به آن اشاره می‌کند: تعلیمیّه. آنچه وی در باب این نام می‌گوید، لفظ به لفظ حقیقت است، امّا از آن رو که بیان تفاوت‌های خاصّ را فاقد است، اغلب به طور کلّی در شرح واقعیّت مفهوم خاصّ اسماعیلی از "تعلیم" ناتوان است. به طور لفظی، این اصطلاح، معنی آموزش چیزی به کسی را می‌دهد؛ که شامل تعلیم یا آموزش یک نظریّه است. به عقیدهٔ غزالی، باطن‌گرایان زمانهٔ وی میان آن حقیقت که قابل شناسایی به وسیلهٔ رأی شخصی است ــ و هیچ‌گاه نمی‌تواند بیش از یک گمان باشد ــ و حقیقتی که تنها از طریق تعلیم قابل شناسایی است تفاوت می‌نهند، آموزشی که ضامن آن امام معصوم است. بنا بر این، بر اساس تفسیر غزالی، در فقره‌ای که در فصل چهاردهم اشاره شد، اسماعیلیان و

باطنی‌گرایان کسانی هستند که دانش شخصی را با قصد جایگزینی آن با دانش به دست آمده از طریق مرجع نابود می‌کنند. امّا در اصل، وضعیّت واقعی با این شرح ساده ارتباطی ندارد.

اوّل از همه در بافتار اسماعیلیّه، یا در تشیّع به طور کلی، کلمهٔ تعلیم، اگر کسی آن را تنها به مثابه تعلیم محرمیّت، "آموزهٔ محرمیّت" ترجمه نماید، می‌تواند همهٔ انعکاسات ویژه‌اش را نگاه دارد. محرمیّت، دانش منتقل شده از طریق محرمیّت در یک آموزه چیزی کاملاً متفاوت از تعلیم "جزمی" یا "آموزه" است. (الف) مخالف با قصد تقابل بین تعلیم محرمیّت و تعلیم از طریق رأی شخصی، علاقه‌مند به درجهٔ نسبی از یقینی است که در هر کدام ممکن است تعیّن یابد، این درجه از یقین باید (ب) در ارتباط با محتوای موضوع تعلیم و (ج) در ارتباط با شیوه‌ای که آن تعلیم دریافت می‌شود، به فهم درآید.

(الف) کسی می‌تواند بگوید تقابل بین دو درجه از یقین در اینجا که) شبیه آن چیزی است که فلاسفهٔ یونان بین عقل (noésis) و گمان (doxaیا بین دانش منطبق با حقیقت (kata alētheio) و دانش منطبق با گمان (kata doxan) برقرار می‌کردند، مورد مشابهی در بین شیعیان دوازده امامی است که زمینهٔ آغاز شکاف میان دو مکتب کلامی اصولیون و اخباریون گردید.[۱] مجتهدان اصولی توافق دارند که آنها نمی‌توانند به چیزی بهتر از ظنّ محتمل دست یابند. اخباریون نمی‌توانند خودشان را با این خشنود سازند ــ و حتّی در میان آنها تعدادی فیلسوف و حکیم الاهی از جمله محسن فیض کاشانی، قاضی سعید قمی، وجود دارد. تعلیم چیزی نیست که کسی بتواند به سادگی از پیش خود بسازد یا معنی باطنی اصلاً یک گمان سادهٔ شخصی نیست.

---

۱. برای این مسئله نک:

H. Corbin, *En Islam iranien...*, tome IV, pp.250-2.

از این رو، این اصطلاحات به سادگی فهمیده نمی‌شوند. این وضعیّت اغلب در غرب بد فهمیده می‌شود. به طور مثال "اخوان‌الصفا" در کنار اسماعیلیان همچون قهرمانان "تفکر آزاد" جای می‌گیرند، چیزی که در اینجا اصلاً موضوعیّت ندارد. آموزشی که با کلمهٔ تعلیم قصد می‌شود، تعلیمی که با محرمیّت منتقل می‌شود، چیزی کاملاً متفاوت با "فلسفه" دست کم در مفهوم "فلسفی" مطرح در غرب از زمان روشنگری است. به طور مثال، دکارت می‌تواند گفتار در باب روش یا تأمّلات فلسفی را شخصاً تألیف کند. امّا تعلیمی که از طریق محرمیّت منتقل می‌شود نه کشف اتّفاقی یک فیلسوف تنهاست و نه اثبات جزمی یک متکلّم. فراتر از عقل (: عقل فیلسوف) و نقل (در سنّت کلامی)، تعلیم محرمیّت همچنین مستلزم کشف، یا شهود است. کافی است دلالت شود که جنبهٔ ذهنی ـ شخصی برای جستجوگر و شاگرد، هر دو، مهم باقی می‌ماند. از این رو تعلیم تنها اگر محرم توانایی شهود ضروری در فهم باطنی، یعنی، توانایی انتقال همهٔ اشکال لفظی به نهادهایی که بر او آشکار می‌شود را داشته باشد می‌تواند به او منتقل شود. این دقیقاً آن چیزی است که داعی باید قبل از اینکه او بتواند پیشتر برود در استعداد شخص نومذهب شناسای کند.

(ب) محتوای تعلیم منتقل شده با محرمیّت نه فلسفهٔ خالص و نه کلام است. بلکه اساساً تئوسوفیک است. در ریشه‌شناسی، مفهوم کلمهٔ یونانی تئوسوفیا دقیقاً معادل عربی "حکمت الاهیّه" یا "خرد الاهی" است. حکمت الاهی "غیب الغیوب" را آشکار نمی‌سازد، تنها می‌تواند رهیافتی باشد از دور به آن و دادن حسّی شهودی در اشاره به راز الاهی در همهٔ آنچه عوالم آشکار ساخته‌اند. اگر کسی نظریّهٔ مکاشفهٔ الاهی را در "قبالای یهود"، حقیقت محمّدیه نزد اسماعیلی و حکمت الاهی در شیعه، "نمایش در آسمان" ملاحظه کند و میان سلسله مراتب آسمانی و زمینی و دورهای ادواری نبوّت در دانش و گنوس اسماعیلی با "بی‌اساس" و

"اساس" و قدیم‌ترین نظریّه و تجسّم الاهی انسان در آراء یاکوب بوهم انطباقی صورت دهد، می‌بیند که هیچ یک از اینها، برساختهٔ دلخواهانه از طریق سعی و خطا یا به وسیلهٔ قیاس‌های کشفی شبیه گفتار در روش نیستند. بلکه، اینها خزانه‌هایی کهن سال و پنهانی‌اند که تنها می‌توانند به "شخصی که می‌داند" منتقل شوند. وارث به سبب اینکه تنها کسی است که قادر به فهم آن می‌باشد، مشروع است.

(ج) این مشروعیّت خاصّ به وسیلهٔ سومین ویژگی که تعلیم اسماعیلی را از دانش معمولی متفاوت می‌سازد، دلالت شده است، و این با "دانش و گنوس" شیعی مشترک است که در زبان فارسی "عرفان شیعی" نامیده می‌شود. آن مستلزم دانشی است که خود "دانش و گنوس است"؛ دانش رستگاری است (از این رو سفینهٔ رستگاری و نجات است). هیچ چیزی نمی‌تواند با حقیقتی عرضه شده و نمادین در طی مراسم محرمیّت جزمی، تفاوت بیشتری داشته باشد. محرم با دانشی آشنا می‌شود که نه تنها از زندگی جدایی‌ناپذیر است، که در واقع خود زندگی است. پس هر کسی که چنین نمادی را همانند یک قضیهٔ فلسفی یا جزم کلامی مورد بحث قرار دهد، نشان داده که در اصل وارث مشروعی برای آن نیست. اگر آدمی به بخشی از گفتگوی بین حمدان قرمطی و داعی (بخش سوّم در بالا) یا حتّی بهتر از آن به داستان محرمیّت که در کتاب العالم و الغلام آمده، رجوع کند، معمولاً به این تأیید بنیادین می‌رسد. "من مرده بودم و خداوند به من زندگانی داد. به خاطر طلب تعلیم، به خاطر "دانش و گنوس" است که درخواست می‌شود "آیا برای من هست؟" وانگهی در آن داستان، شیخ در سخن از پسرش می‌گوید: "صالح نمرده است و پس از این هیچ‌گاه نخواهد مرد. او برای همیشه زنده می‌ماند" چرا که او زندگی را به مفهوم حقیقی کلمه یافت که زندگی زیست‌شناسانه نیست بلکه تنها زندگی روحی است که اجازه می‌دهد یک نفر این جهان را زنده ترک گوید. "آنانی

که جاهل هستند، آنانی که از دیدن معانی پنهانی که روح و حیات چیزها هستند، ناتوانند، چیزی نیستند مگر یک هیئت و جسد."[۱]

بنا بر این نمی‌توان سنتّی دائمی داشت که احیاء و تولّد مجدّد و دائمی نداشته باشد، از این رو آن سنّت باید عبارت باشد از انتقال "حقیقت پنهان" به وارث مشروع. برای کسی که حقیقت "زندگی" است و او به نوبهٔ خود، آن را به کسی که "زنده" است منتقل می‌سازد. بیشترین پرسش خطیر زمانهٔ ما به طور مختصر، دانستن چگونگی این "حقیقت پنهانی" است که باید منتقل شود. این انتقال مستلزم یک تربیّت روحی است که می‌توان به کسی آموخت که فراتر از شهود علمی آزمایشگاهی و همچنین جزم‌گرایی ایدئولوژیکی که شایع الاهیّات عرفی شده، حرکت می‌کند. چند قرن پیش، تعلیم اسماعیلی پیشاهنگ چنین تربیّتی بود. جدا کردن درخت حیات از درخت دانش گناه بزرگ آدم بود، همانی که قبالا به طور نمادین همچون "ویرانی کشتزار" یاد می‌کند. این ویرانی امروز بر ما چنان گسترده و شدید آشکار شده است که مبارزهٔ با آن مستلزم ترکیب نیروهای تمامی باطنی‌گرایان در میان اهل کتاب است.[۲] در این راه است که مفهوم جهانگرایی ادیان ابراهیمی باید معنی و تحقّق امروزین خود را بیابد.

---

1. H. Corbin, *Roman initiatique* , pp.4, 11, 125.

2. Corbin, L´ "Orient" des pèlerins abrahamiques, in *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem,* 1977 session (forthecoming).

آیین سیاسی اشراقی

پاسخی گنوستیک به غزالی

محمّد کریمی زنجانی اصل

۱. سهروردی و غزالی: شاگردی ناهمساز استاد

۱ـ۱. با تأمّل در احوال شیخ اشراق شهاب‌الدّین یحیی سهروردی (۵۴۹ ـ ۵۸۷ق) درمی‌یابیم که او هرچند به دو واسطه شاگرد غزالی نیز محسوب شده[1] و با آثار او چنان آشنایی داشته که در تدوین «فلسفة النّور» خود در کتاب حکمة الاشراق، طرح کلّی و خطوط اصلی ایده‌اَش دربارهٔ نور و ظلمت و نورالانوار و عالم انوار و مراتب آن را از مشکوة الانوار او وام گرفته[2] و از بحث عرفانی مجمل غزالی به بحث فلسفی مفصّلی راه

---

۱. سهروردی شاگرد مجدالدّین جیلی بوده که او خود از شاگردان محمّدبن یحیی بن ابی‌منصور نیشابوری (کشتهٔ ۵۴۸ق در فتنهٔ غز در نیشابور)، و این شخص اخیر از شاگردان ممتاز و بنام امام محمّد غزالی بوده است. نک: ابن‌خلّکان، وفیات الاعیان، به‌کوشش احسان عبّاس، بیروت، ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۲۶۹؛ ج ۴، صص ۲۲۳-۲۲۴ ، ۲۵۰.

۲. نک: صمد موحد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، تهران، ۱۳۷۴ش، صص ۲۱۱ ـ ۲۱۴. از جملهٔ آخرین پژوهش‌هایی که کتاب مشکوة الانوار غزالی را در زمینه‌ای متفاوت از بحث‌های تاکنون مطرح بررسیده، مقاله‌ای است با عنوان «غزالی و دانش ادیان» از هرمان

می‌برد، امّا در هیچ یک از آثار برجای مانده‌اَش، از غزالی نامی نمی‌برد و از آثار او یادی نمی‌کند.

۲ـ۱. البتّه، این مسئله دربارهٔ حکیمی که با نگارش رسالةٌ فی اعتقاد الحکماء درصدد دفاع از فیلسوفان و بازنمود آراء ایشان به شکلی مقبول و در چارچوبی اسلامی برآمده،[1] قابل فهم و توجیه‌پذیر است؛ و در واقع به همین دلیل، حضور و ظهور سهروردی و مکتب فلسفی‌اَش، مشهور به «اشراق» در حوزهٔ اندیشهٔ فلسفی را می‌توان واکنش شرق عالم اسلام نسبت به آراء خردسوز امام محمّد غزالی در تهافت الفلاسفة دانست.

۳ـ۱. با این حال، از صاحب‌نظرانی چون هانری کربن، سیّدحسین نصر، توشی‌هیکو ایزوتسو و ماجد فخری که بگذریم،[2] نزد بسیاری از پژوهندگان تاریخ فلسفهٔ ایرانی / اسلامی، ایدهٔ غالب را بر اصرار در پایان فلسفه در شرق عالم اسلام پس از حملات خردسوز امام محمّد غزالی

لندولت که با این مشخّصات منتشر شده است:

H. Landolt, "Ghazālī and Religionswissenschaft", *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, vol.XLV, 1991, 1, pp.19-72.

لندولت با مقایسهٔ مضامین اصلی مشکوة الانوار و دیگر آثار غزالی، کوشیده خاستگاه اصلی این مضامین را در آثار اخوان‌الصفا، ابن‌سینا و اسماعیلیّه برنماید و از شخصیّت پیچیدهٔ این متفکّر ایرانی تصویر متفاوتی ترسیم کند؛ متفکّری که طیف گسترده‌ای از اندیشه‌مندان جهان اسلام، از عین‌القضات همدانی تا امام فخر رازی و فیض کاشانی، به تفسیر آموزه‌هایش همّت گمارده‌اند.

۱. این رساله را هانری کربن همراه با حکمة الاشراق در جلد دوم مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق منتشر کرده است.

۲. مشخّصات کتابشناختی برخی از آثار آنها چنین است:

هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ حسین نصر، «مختصری از تاریخ فلسفه در ایران»، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۱۵ـ۴۴ ؛ توشی‌هیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمهٔ جلال الدّین مجتبوی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ محمّد سعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۷۲ش.

می‌یابیم. از جملهٔ این محقّقان، می‌توان به ت.ج.دبور، ابراهیم بیّومی مدکور، سعید شیخ، حنا الفاخوری و خلیل الجرّ اشاره کرد که آثارشان به فارسی نیز ترجمه شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار دارد.[1]

۱-۴. در واقع، ناآگاهی از مکتب‌های فلسفی ایرانی در سده‌های متأخّر اسلامی، در آثار محقّقانی که به آراء برخی حکماء متأخّر ایرانی توجه نشان داده‌اند نیز آشکار است؛ چنان که فضل الرّحمان در همان آغاز اثر نگاشته‌اَش دربارهٔ ملّاصدرا می‌نویسد:

> در مورد وجود مکتب مهمّی از فلسفهٔ اشراقی در زمان ظهور ملاصدرا، شواهدی موجود نیست. همچنین، در مورد وجود یک سنّت عرفانی پیش از عهد ملاصدرا، شواهد ملموسی وجود ندارد؛ هرچند که شماری از ادّعاها و سخنان عارفانهٔ قالبی، به علّت رسوخ برخی آموزه‌های عرفانی در فلسفه، رواج یافته بود.[2]

۱-۵. گفتنی است که شماری از محقّقان ایرانی نیز، گویا همگام با آراء شرق شناسانی از سنخ نامبردگان، پاسخ‌گویی به‌غزالی در شرق عالم اسلام را منکر شده‌اند؛ چنان که محمّد خوانساری در ویژه‌نامهٔ نهصدمین سال درگذشت او نوشته است:

---

۱. مشخّصات کتابشناختی این آثار چنین است:
ت.ج.دبور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمهٔ عباس شوقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابراهیم بیّومی مدکور، دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی: روش و تطبیق آن، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ مصطفی محقّق داماد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حنا الفاخوری و خلیل الجرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ش.

2. Fazlur Rahman, ***The Philosophy of Mulla Sadra***, New York, 1975, p.1.
برای نقد این اثر نک: غلامرضا اعوانی، «نقد و معرفی کتاب فلسفهٔ ملاصدرا»، فصلنامهٔ جاویدان خرد، سال سوّم، شمارهٔ دوم، پاییز ۱۳۵۶ش، صص ۸۳-۹۶.

> برخلاف ابن‌رشد اندلسی که کتاب تهافت التهافت را در ردّ غزالی پرداخته... حکمای ما چندان پاپیچ غزالی در مورد ستیزه‌گری‌اَش با فلسفه نشده‌اند و مثلاً آن چنان که خواجهٔ طوسی در مقام ردّ تشکیکات و اعتراضات امام فخر بر فلاسفه آمده، در مقام ردّ برغزالی برنیامده‌اند و مثل اینکه مخالفتش را با نظام‌های فلسفی به روی خود نیاوردند و حتّی در تلو آثار خود نیز چنان که باید به ردّ نظریّات او اهتمام نداشته‌اند.[1]

۶ـ۱. حتّی هانری کربن هم، به‌رغم آنکه برتداوم و استمرار فلسفهٔ ایرانی به واسطهٔ ظهور و حضور شیخ اشراق و مکتب فلسفی‌اَش صحه گذاشته و با تلاشی کم‌نظیر، تاریخ این استمرار را برنموده و به رشتهٔ تحریر درآورده، به رویارویی سهروردی با غزالی کمتر اشاره‌ای دارد. حال آنکه، به نظر این نگارنده، برای در محک آزمون نهادن این مسئله، شواهد و مستندات کافی وجود دارد؛ البتّه مشروط بر اینکه در شرح و بازنمود این رویارویی، و در تأمّل در باب سازوکار و پیامدهای پاسخ شیخ اشراق به امام محمّد، از تاریخ کشاکش‌های فکری جامعهٔ ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، چشم‌انداز روشنی پیش رو داشته باشیم تا در پرتو این چشم‌انداز و با توجه به‌آن زیر متن تاریخی / فرهنگی، نگریستن در چند و چون و چگونگی رویارویی سهروردی با غزالی، برایمان میسّر باشد.

---

۱. محمّد خوانساری، «موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق»، معارف، سال اوّل، شمارهٔ ۳، تهران، آذر ـ اسفند ۱۳۶۳ش، ص ۱۸؛ نیز نک: شهاب الدّین عمرو سهروردی، رشف النصائح الایمانیة و کشف فضائح الیونانیة، ترجمهٔ معلّم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵ش، مقدّمهٔ مصحّح، صص ۲۳ ، ۳۵ (پی‌نوشت شمارهٔ ۶۰).

۲. *هیاکل النّور*؛ شیخ اشراق و پاسخ به غزالی

۱ـ۲. بازنمود تاریخ آن کشاکش‌ها و این رویارویی مجال دیگری می‌طلبد و من در جای دیگری از آن به تفصیل سخن گفته‌اَم.[۱] اکنون به تأکید، برآنم که برنمایم هیاکل النّور شاخص آثار سهروردی است در پاسخ‌گویی به آراء خردستیز و اندیشه‌سوز امام محمّد؛ و در واقع، دستورنامهٔ (: بیانیّهٔ = Manifesto) حکمت اشراقی است و ادّعانامهٔ شیخ اشراق است در پاسخ به غزالی؛ ادّعانامه‌ای برآمده از درنگ و تأمّلی بجا دربارهٔ چگونگی تداوم حکمت باستانی ایران در دوران اسلامی که مبتنی است بر بازاندیشی در تاریخ اندیشه‌ها و آراء فلسفی پیش از خود؛ اندیشیدنی که در گوهر خویش، "در خود" و "برای خود"، استوار بر کشف و آفرینشی است که فراروندهای اندیشه را در حرکتی تصویر می‌کند که در انجام، آفرینش مفاهیم تازه و دمیدن روح به مفاهیم کهنه را به عنوان لوازم فلسفی‌اندیشی (= فلسفیدن) در نظر دارد؛ و این‌گونه است که تداوم تاریخ حکمت ایرانی را که در دوران اسلامی توسط فارابی بازتأسیس شده و با ابن‌سینا به اوج خود رسیده "ممکن" می‌کند و به واسطهٔ این امکان، "بازخوانی و بازنمود" و "تجدید و تذکر"ش را همواره میسّر می‌دارد.

۲ـ۲. در واقع، برآمده از چنین ایده‌ای است که سهروردی را برخلاف فارابی؛ نه "مؤسّس"، بلکه "مجدّد" فلسفه‌ای می‌دانند که راز بقای «ایران باطنی» از ورای مختصّات تاریخ و جغرافیای ظاهری آن، در تداومش نهفته است؛ فلسفه‌ای که به زعم سهروردی، از عهد باستانی تمدّن ایرانی تا دوران اسلامی در بنیان استوار آموزه‌هایش خللی وارد نیامده و او

---

۱. در این زمینه نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی، یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۵۷۹ـ۶۰۸.

می‌کوشد از راه برجسته کردن مهم‌ترین دستاوردهایش، برای تأمّل و تفکر در مبادی و لوازم وجودی این تمدّن در دوران اسلامی، تکیه‌گاهی مطمئن به دست دهد؛ تکیه‌گاهی که به او امکان می‌دهد از صورت ظاهر شرع و تعبّد بردوخته بر جامهٔ ظاهربینان فراتر رود و با نشان دادن وحدت جوهر فلسفی آموزه‌های فهلویون پیش از اسلام و تفکر ایرانی در دوران اسلامی، از سویی پایه‌های خلافت بنیاد گرفته بر ظواهر دین را متزلزل کند و از سوی دیگر بی‌بنیادی ستیز غزالی با اهل حکمت را برنماید؛ چنان که می‌نویسد:

> وکانت فی‌الفرس امّةٌ، یهدون بالحق، و به کانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهةِ المجوس، قد احیینا حکمتهم النّوریة الشریفة، الّتی یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحکماء فی‌الکتاب المسّمی بحکمة الإشراق و ما سبقتُ الی مثله[۱] (= در میان پارسیان گروهی بوده‌اند رهنمون به حقّ و ورزای عدل بدان، حکیمانی نامانند به مجوس. ما حکمت نوری شریف آنها را که گواهش ذوق افلاطون و دیگر حکمای پیش از اوست، در کتاب موسوم به حکمة الاشراق زنده کردیم و در این کار کسی بر ما پیشی نجسته است).

۳ـ۲. نکتهٔ قابل توجه در سخن بالا، همچنان که کربن نیز به درستی دریافته و تذکّر داده، استناد آگاهانهٔ شیخ اشراق است به آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ اعراف که دربارهٔ قوم موسی نازل شده و سهروردی با به‌کارگیری تأویلی بس پرمعنی، به واسطهٔ آن، گذار از ظاهر به باطن و کشف دست‌کم "برخی" (در سخن کربن: "یکی") از رازهای تاریخ باطنی ایران را ممکن می‌کند:

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «کلمة التصوّف»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۱۷.

> شیخ اشراق سعی دارد به یاری سرچشمه‌های معنویّت اسلامی باز و جهانی، طرح خود را به انجام رساند. شیخ اشراق نه باستان‌شناس است و نه پژوهندهٔ اسناد تاریخی: او به کسانی توجه دارد که نیاکان او به شمار می‌آیند و تبارش به آنان می‌رسد و از این پس خسروانیان، پیشگامان اشراقیان خواهند بود.[1]

۴-۲. البتّه، این سخن بدان معنا نیست که برنهج کربن و برخی هم‌اندیشانش، اقدام سهروردی را طرحی فاقد مبنای تاریخی در نظر گرفته‌اَم. این درست است که شیخ اشراق برای اثبات حضور فلسفی خود، مسئولیّت "گذشتهٔ" ایران باستان را می‌پذیرد و با قرار دادنش در زمان حال، به آن آینده‌ای اعطا می‌کند که چیزی نیست مگر «حضور و ظهور پیوستهٔ جوهر سیّال تفکری که از مجرای شئون و اطوار جدیدی تبلور و تعیّن می‌یابد»،[2] امّا نه بدان معنا که خاستگاه و خیزش فلسفهٔ او هیچ مبنای تاریخمندی نداشته باشد؛ تاریخ در معنای ظاهری آن. چرا که سهرودی برای تبیین هستی تاریخی خود و برای معرفت یافتن به هستی و تاریخ هستی، الگویی ارائه می‌دهد در ارتباط با دیگر الگوهای هستی شناختی زمانه‌اَش؛ الگویی که همچون هر هستی‌شناسی دیگری، تنها با در نظر گرفتن آن الگوهای دیگر، و در ارتباط با آنها قابلیّت یک فهم تاریخمند را ارزانی ما می‌دارد تا اصطلاحاتی چون "تاریخ قدسی" و پرگویی‌هایی چون "نازمانمند" و "فرا تاریخی" دیدن آموزه‌های او کمتر فریبمان دهد؛ چه، به هرحال او در نیمهٔ دوم سدهٔ ششم هجری می‌زیسته است. در این هنگام، نهال سترگی که غزالی با سگالندگی تمام در زمین‌خرد ستیزی

---

۱. هانری‌کربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۸۷.

۲. جواد طباطبایی، «ملاحظاتی دربارهٔ نقّادی کربن از ایرانشناسی»، بررسی مسائل ایرانشناسی، به کوشش علی موسوی گرمارودی، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۴۴.

نشانده بود، چنان تنومند شده بود که اهل و علاقه‌مندان فلسفه در صورت تمایل به ادامهٔ راه خود، می‌باید که خطر اتّهام بی‌دینی و انحراف از شریعت را به جان می‌خریدند و بهایش را گزاف می‌پرداختند.

۵-۲. در واقع، با در نظر گرفتن چنین پس زمینه‌ای است که درمی‌یابیم علّت نگارش رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء چه بوده است؛ آن هم با چنین دیباچه‌ای:

فسببُ تحریر هذا الکتاب هوانّی لما رأیتُ أنّه تطرّق ألسنة النّاس الی أهل العلم من الحکماء المتألّهة و اشتدّ التنکیر فی حقّهم. و مَنشأ ذلک بسبب ظنّ النّاس حقّهم بأنّهم "هم الدّهریّة الذین لایقولون بالصانع، ولا بالأنبیاء، و لا بالحشر و لا بالنشر، و المرجع و المعاد، و لا بالعذاب و الراحة بعد الموت"، نعوذبالله من هذا الکلام فعلیهم لعاین‌الله و علی محبیّهم[1] (= پس دلیل نگارش این رساله آن است که دیدم مردمان دربارهٔ اهل علم از حکمای متألّه[2] سخنانی متناقض و گوناگون دارند و به شدّت در حقّ آنها انکار روا می‌دارند. و منشاء آن هم بازمی‌گردد به گمان مردم در حقّ آنها که "به

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی؛ مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۲۶۲.

۲. در نظام فلسفی سهروردی، حکمای متألّه بالاترین گروه فلاسفه‌اند. این حکما به نوشتهٔ یکی از شارحان حکمة الاشراق: «از حکمت و نبوّت نصیب تمام داشته‌اند». نک: محمّد شریف نظام الدّین احمدبن الهروی، انواریّه، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۷. به نظر ناصرخسرو «متألّه یعنی خدا شونده». نک: جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمّد معین، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۹۹؛ و به گفتهٔ ابن‌سینا: «النّبی ... یتمیّز عن سائرالنّاس بتألّهه». نک: سهیل افنان، واژه‌نامهٔ فلسفی، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۱۰؛ و به نوشتهٔ شهرزوری: «الحکماء المتألّهین ... کاغاثاذیمون، و هرمس، و انباذقلس، و فیثاغورس، و سقراط و افلاطون». نک: شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۷۲ش، ص ۴.

راستی دهری مذهبان کسانی‌اَند که آفریدگار و انبیاء و حشر و نشر و مرجع و معاد و پاداَفره و پاداش پس از مرگ را باور ندارند". از این سخن به خدا پناه می‌بریم. پس لعـــنت‌های الاهــی بــر آنــان (= مــنکران آن امــور) و دوستدارانشان باد).

۶ـ۲. فی اعتقاد الحکماء دفاعیّه‌ای است محکم و استوار که سهروردی در آن به روشنی از «حکمای متألّه» با عنوان «ارباب حقیقت» نام برده، به سخن حلّاج بر سر دار استناد کرده[۱] و شماری از مهم‌ترین آموزه‌های اعتقادی و فلسفی خود را به طور مبسوط بیان داشته است؛ آن هم با کمتر مناقشه و مقایسه‌ای. همچنان که به هنگام اقامتش در دربارملک ظاهر ایوبی نیز «علمای حلب بر شیخ جمع آمدند، و کلام و کلمات ازو می‌شنیدند، و او در بحث‌ها تصریح می‌کرد به عقاید حکما و تصویب آنها، و تزییف آرای مخالف حکما، و در آن باب مناظره می‌کرد، و الزام می‌داد، و اسکات ایشان می‌گردانید در مجالس».[۲]

۷ـ۲. و این حکایت از آن دارد که اوکار احیای حکمت و دفاع از حکما را به جد دنبال می‌کرده است. پس اگر در رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء از حکمای متألّه در اموری مانند انکار خالق جهان و انکار مأموریت انبیاء و انکار امور اخروی رفع اتّهام کرده و همگانگی و همسانی تعبیر خاصّ آنها از این مسائل با آموزه‌های اسلامی و قرآنی را برمی‌نماید، در هیاکل النّور نیز به دفاع از همان آموزه‌هایی برمی‌خیزد که غزالی در تهافت الفلاسفة مایهٔ

---

۱. کربن به این نکته توجه خاصّی دارد. نک:
Henry Corbin, *OEUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI,* Tome II, Téhéran, 1993, pp.81-85.

۲. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۴۶۰.

کفر و ضلالت خردگرایان گنوستیک ایرانی / اسلامی برشمرده است: قِدَم عالَم و اَبدی و ازلی بودن فیض الاهی، روحانی بودن معاد، کلّی بودن علم الاهی از جهان:

> اگر کسی بگوید که مذاهب این قوم را به تفصیل بیان کردید، حال آیا به طور قطع به کفر آنان فتوا می‌دهید و کشتن کسی را که به اعتقاد این جماعت باشد واجب می‌شمارید؟ گوییم که در سه مسئله از تکفیر آنها چاره نیست: اوّل مسئلهٔ قِدَم عالَم و قول آنان به اینکه همهٔ جواهر قدیم‌اند. و دوم، قول آنها به اینکه خدای تعالیٰ به جزئیّات حادث از سوی اشخاص احاطهٔ علمی ندارد. و سوّم، انکار آنان بر برانگیخته شدن تن‌ها و حشر آنها. و این سه مسئله به هیچ روی با اسلام سازگار نیست و آنکه به این امور باور دارد، پیامبران را به دروغ نسبت داده و پنداشته است که آنچه پیامبران گفته‌اند بر سبیل مصلحت و تمثیل و تفهیم مسائل برای توده‌های مردم بوده است، و این همان کفر آشکار است. چه، هیچ یک از فرقه‌های اسلامی بدین اعتقاد نیستند. و امّا آنچه در غیر از این سه مسئله گفته‌اند، از قبیل گفتار این گروه در صفات خدا و اعتقاد به توحید در باب آنها، مذهبشان به مذهب معتزله نزدیک است، و مذهب آنان در تلازم اسباب طبیعی، همان است که معتزله بدان تصریح کرده‌اند، مانند مطالبی که دربارهٔ تولّد گفته‌اند، و نیز همهٔ آنچه پیش از این از آنها نقل کردیم، که دست کم یکی از فرق اسلامی در آن‌باره سخن گفته‌اند و یا باور داشته‌اند، جز همین سه اصل که یاد شد. پس هر کس که تکفیر اهل بدعت را، از فرق اسلامی، اعتقاد کند، اینان را

نیز تکفیر خواهد کرد، و آن کس که از تکفیر آن فرقه‌ها باز ایستد، باید تنها به تکفیر این گروه در این سه مسئله اکتفا کند.[۱]

۸-۲. هیاکل النّور متنی است فلسفی و مختصر، امّا از دیدگاه اشراقی بس ژرف؛ و مشتمل بر هفت هیکل بدین شرح: مقدّمه‌ای نزدیک به صد کلمه؛ هیکل یکم دربارهٔ جسم در حدود نود کلمه که در آن ضمن بحث از ویژگی‌های جسم، برخلاف رأی متکلّمان و در ادامهٔ سخنش در مقالت سوّم از قسم اوّل حکمة الاشراق[۲] و رساله‌های دیگرش مانند الواح عمادی[۳] و پرتو نامه،[۴] ترکّب جسم از اجزاء لایتجزّی را مردود دانسته است؛ هیکل دوم در اثبات تجرّد نفس و آنچه از قوای ظاهر و باطن بدان تعلّق دارد؛ در این هیکل، سهروردی آشکارا استقلال و موجود بودن نفس پیش از بدن را انکار کرده و آن را حادث به حدوث بدن دانسته است. گفتنی است که در این زمینه نیز میان دیدگاه‌های او در این هیکل و کتاب حکمة الاشراق همانندی وجود دارد؛ به ویژه در زمینهٔ برهان‌هایی که بر وجود نفس اقامه می‌کند[۵] (= غافل نبودن از خود در هیچ حالی، پیوسته و دائم بودن دانایی و عدم وابستگی آن به بدن، قدرت ادراک معانی مجرّد)، و نیز در مسائل دیگری مانند قوای نفسانی مشتمل بر پنج حسّ ظاهر و باطن[۶] (= لمس و

---

۱. ابوحامد محمّد غزالی، تهافت الفلاسفة، به کوشش موریس بویژ، با مقدّمهٔ ماجد فخری، بیروت، ۱۹۹۰م، ص ۲۵۴؛ همو همان، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۳۰۷-۳۰۸. گفتنی است که غزالی در این کتاب، سه مسئلهٔ یاد شده را به تفصیل در مسائل اوّل، سیزدهم و هفدهم بررسیده است.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۸۸-۸۹.

۳. همان، ج ۳، به کوشش سیّدحسین نصر، ص ۱۱۵.

۴. همان، ص ۸.

۵. همان، ج ۲، صص ۱۰۷-۱۰۸.

۶. همان، صص ۲۰۳-۲۰۸. قابل توجه است که او در اینجا همان اصطلاحات «الروح الحیوانی» (ص ۲۰۶) و «السلطان النوری» (صص ۲۰۷-۲۰۸) را عیناً به کار می‌برد.

سمع و بصر و ذوق و شم، حسّ مشترک و خیال و وهم و عقل و حافظه)، و طبیعت نفس.[۱] همچنین، میان آراء سهروردی در این زمینه‌ها و دیدگاه‌های ابن‌سینا، به ویژه در رسالهٔ اضحویه، همانندی‌های شگرفی وجود دارد؛ هیکل سوّم دربارهٔ برخی مبادی مشائیان یعنی سه حالت واجوب و امکان و امتناع است که در آن با بحث از رابطهٔ ضروری میان علّت و معلول و محتوم عقلی دانستن ظهور معلول در صورت حصول علّت کامله، زمینه را برای ارائهٔ هیکل چهارم دربارهٔ توحید به معنی اشراقی و نه عددی آن آماده می‌کند. پنج فصل هیکل اخیر عبارتند از: ۱. در اثبات توحید (: توحید نور)؛ ۲. در تشکیک و مدرّج بودن نور؛[۲] ۳. در بیان قاعدهٔ صدور[۳] (: از یکی جز یکی نیاید = إنّ الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد)؛ ۴. دربارهٔ موجودات صادره از نورالانوار و در بیان سه جهان عقل و نفس و جسم؛[۴] ۵. در بیان جاودانگی جهان که فیض لایزال خداوند متعال است؛[۵] هیکل پنجم در بیان حرکت دوری است در دو فصل: ۱. حرکت فلک خودجوش و از نفس‌ازلی اوست؛[۶] ۲. خود فلک و حرکت آن، فیض ازلی الاهی است، پس آغاز و انجام ندارد؛[۷] هیکل ششم نیز در اثبات جاودانگی روان آدمی است که پس از مرگ از بدن جدا شده و به جهان نور می‌پیوندد و سخن شیخ در آن به رأی فارابی در این زمینه بسیار مانندہ است؛[۸] و سرانجام هیکل هفتم به بیان نبوّات و معجزات و کرامات و منامات و بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالت خواب یا جنون می‌پردازد. سهرودی از مطالب دو هیکل اخیر در مقالت پنجم از

۱. همان، صص ۲۰۱ ـ ۲۰۳.
۲. همان، صص ۱۱۰، ۱۱۷ ـ ۱۲۰.
۳. همان، صص ۱۲۶ ـ ۱۲۷.
۴. همان، ص ۲۷۰.
۵. همان، صص ۱۷۲ ـ ۱۷۳.
۶. همان، صص ۱۳۱ ـ ۱۳۲.
۷. همان، صص ۱۸۲ ـ ۱۸۳.
۸. دربارهٔ دیدگاه فارابی در امر معاد نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی...»، یاد پاینده، پیشین، صص ۶۰۱ ـ ۶۰۸.

قسم دوم حکمة الاشراق به تفصیل بحث کرده است.[۱]

۹-۲. شیخ اشراق در فصل پنجم از هیکل چهارم، به اثبات نخستین اصل تکفیر کردهٔ غزالی پرداخته و جاودانگی جهان را همچون فیض لایزال خداوندی در نظر می‌گیرد؛ چنان‌که در هیکل پنجم نیز حرکت عالَم را خودجوش و ابدی و دوری ــ نه مستقیم ــ ذکر می‌کند. در هیکل ششم او بر نهج جریان کلّی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی، به بحث و اثبات مسئلهٔ روحانی بودن پدیده‌های اُخروی می‌پردازد؛ و سرانجام، باید گفت که دومین اصل مورد توجه غزالی را در فصل سوّم از هیکل چهارم مورد توجه قرار داده و آگاهی خداوند به جزئیّات امور را از راه کلّی قانون علّیّت، ممکن می‌داند.

۱۰-۲. او همچنین، برای نوع آدمی از لحاظ کلّی به مَلکی قائل است که در اصطلاح شرع آن را "روح القدس" یا "جبرئیل" خوانند و در کتاب تقدیسات‌اَش "سروش" نامیده شده و بر اساس اخبار منتسب به هرمس، از آن به "طباع تام" نیز یاد می‌شود؛ مَلکی با ذاتی نورانی و آفریده شده پیش از تولّد و آفرینش خاکی، که از هنگام تولّد حامی و همراه آدمی است و به هنگام مرگ نیز بدو می‌پیوندد:

> أیها السید الرئیس و الملک القدیس و الروحانی النفیس! أنت الأب الروحانی و الولد المعنوی، المتبتل باذن اللّه بتدبیر شخصی المبتهل إلی اللّه عزوجل اله الالهة فی تکمیل نقصی، اللابس من الأنوار اللاهوتیة أسناها، الواقف من درجات الکمال فی أعلاها، أسألک بالذی منحک هذا الشرف العظیم و وهبک هذا الفیض الجسیم الا ما تجلیت لی فی احسن المظاهر و أریتنی نور وجهک الباهر، و توسطت لی عنداله الالهة بافاضة

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۲۱۶-۲۵۷.

نور الاسرار، و رفعت عن قلبی ظلمات الاستار بحقه علیک و مکانته لدیک (= ای بزرگ و فرشتهٔ فرخنده و روحانی عزیز، تویی پدر روحانی و فرزند معنوی. به اذن خدا خویشتن را وقف تدبیر و ادارهٔ شخص من کرده‌ای و در تبدیل نقص من به کمال به خدای عزوجل که خدای خدایان است روی تضرّع آورده‌ای، به روشن‌ترین و درخشان‌ترین انوار لاهوتی آراسته شده و در بلندترین درجات کمال جای گرفته‌ای. به حقِّ آن کس که این شرف بزرگ را به تو بخشید و این فیض عظیم را به تو ارزانی داشت، از تو می‌خواهم که در زیباترین مظاهر بر من تجلّی کنی و فروغ چهرهٔ تابناک خود را به من بنمایی و میانجی شوی و از خدا بخواهی که نور اسرار بر من بتابد، و پرده‌های تاریکی و ظلمت را از برابرِ چشم دلم برداری. تو را سوگند می‌دهم به حقّی که او را بر توست و مکانتی که او را در نزد توست).[1]

۱۱-۲. از این قبیل همانندی‌ها میان هیاکل النّور و دیگر نگاشته‌های گنوستیک سهروردی باز هم می‌توان یافت؛ چنان که سرآغاز آن (: یا قیّوم ... و وفق المحسنین) برابر است با بخش نخست قطعهٔ سوّم از تمجیدات[2] او که به نوشتهٔ مرحوم دانش‌پژوه در آن «به راه پیروان زرتشت و گنوسیان و صابئیان حرّانی رفته و مانند آنان سخن گفته است»؛[3] و هرگاه بدانیم که دعای پایانی این رساله نیز عبارت است از بخش پایانی همان قطعه از

۱. هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان، ترجمهٔ احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران، ۱۳۲۵ش، ص ۵۷.

۲. نک: محمّدتقی دانش‌پژوه، «نیایشنامه‌های سهروردی»، آرام نامه، به کوشش مهدی محقّق، تهران، ۱۳۶۱ش، ص ۹۵.

۳. همان، ص ۸۷.

تمجیدات،[1] چشم‌انداز دیگری از پیوستگی نگاشته‌های او به لحاظ فرم و محتوا بر ما آشکار می‌شود و این امکان فراچنگمان می‌آید که دربارهٔ نام این رساله و جایگاه آن در میان مجموعهٔ آثار سهروردی تأمّلی دوباره کنیم؛ همچنان که شارحان آن نیز چنین کرده‌اند.

۱۲-۲. در این زمینه، جلال‌الدّین دوانی (م ۹۰۸ق) واژهٔ "هیکل" را به معنای "صورت" گرفته و با استناد به عقیدهٔ حکمای باستان در ظلّ و نمود انوار مجرّده دانستن ستارگان، "هیاکل النّور" را نام بناهایی ذکر می‌کند که صورت فلزی ساخته شده برای هریک از "کواکب سبعه" (: سیّارات هفتگانه) را در آنها نهاده و در زمان خاصّ هریک از این سیّارات، آهنگ آن کرده و روشنی برمی‌افروختند و قربانی می‌کردند.[2] به نظر دوانی، سهروردی این رساله را به این دلیل هیاکل النّور نامیده که در آن از احوال انوار مجرّده سخن گفته و در واقع، الفاظ و عبارت‌های آن به طلسم‌های یاد کردهٔ آن حکما مانند است.[3] مراجعه به فحوای منابع کهن نیز، ادّعای دوانی را به لحاظ تاریخی تأیید می‌کند.[4] با این حال، به نظر می‌رسد که سخن غیاث‌الدّین منصور دشتکی (م ۹۴۹ق) در این‌باره، با توجه به الگوی اصلی هستی‌شناسی سهروردی، به واقعیّت نزدیک‌تر باشد. چه، او ضمن اشاره به اینکه واژهٔ "هیکل" در اصل به بناهای بزرگ و به ویژه به بتخانه‌ها و خانهٔ ترسایان اطلاق می‌شود، از معنی دیگر آن، یعنی "تعویذ و دعا" نیز یاد کرده و علّت نام‌گذاری این رساله توسط سهروردی به هیاکل

---

۱. همان، صص ۹۵ - ۹۶.

۲. جلال‌الدّین محمّد دوانی، «شواکل الحور فی شرح هیاکل النّور»، ثلاث رسائل، به کوشش احمد تویسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۵.

۳. همان، صص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۴. نک: ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، به کوشش باربیه دومنار و پاوه دکورتل، افست تهران، ۱۹۷۰م، ج ۴، صص ۶۱ - ۶۴؛ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۱، صص ۵۹۸ - ۵۹۹.

النّور و بخش‌بندی هفتگانهٔ آن را در این معنای اخیر بازجُسته است.[۱]

۲-۱۳. گفتنی است که بازپسین شارح هیاکل النّور، که حکیمی است شیعی و هندی به نام ملّا قاسم علی اخگر حیدرآبادی (م بعد از ۱۳۶۵ ق) نیز با بهره‌گیری از برخی آثار نگاشتهٔ آذر کیوانیان،[۲] در تأیید رأی دوانی کوشیده است. سخن او متضمّن نکات قابل توجهی است:

و هیاکل جمع هیکل است به معنی صورت و جای رفیع و بتخانه. و در اخترستان است که عقیدهٔ سپاسیان ــ که گروهی است از پارسیان ــ آن است که ستارگان و آسمان‌ها همه سایه‌های انوارمجرّده‌اند، بنا بر این هیاکل سیارهٔ هفتگانه پیراستندی و طلسمی مناسب هر ستاره از کانی ساخته به طالع مناسب در خانه نهادندی، و به هنگام منسوب راه پرستاری سپردندی. چون پرستش آن طلسمی پیکران به زمان مخصوص بجا می‌آوردند، آنچه از خوشبوها مناسب آن بایستی می‌افروختند و بزرگ می‌داشتند و آن خان‌ها را پیکرستان شیدان و پیکرستان شیدستان می‌نامیدند؛ یعنی هیاکل النّور. و صاحب دبستان مذاهب می‌نگارد که «در سیکاکل مرا رنجوری پیش آمد که [کار] از چاره درگذشت. اخترشناس گفت که این حدّت را سبب تابش جبروت حضرت مریخ است. پس روز چهارم ذیعقده برهمنی چند از فضلا گرد آمدند و پیکر مریخ را پیراسته، بخور لایقه و

---

۱. غیاث الدّین منصور دشتکی، اشراق هیاکل النّور، نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۷۶۸، مورّخ ۹۴۹ق، برگ ۸ الف.

۲. که کربن از گرایش آنها، به خوانش زرتشتی حکمت اشراقی یاد می‌کند. نک:
H.Corbin, *En Islam iranien: aspects sprituels et philosophiques*, Paris, 1971-72, Tome 2, pp.345 ff; Idem, "Āzar Kaywān", *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, vol.3, London & New York, 1989, pp.183-187.

اشیای شایستهٔ آن عمل فراز آورده، به قرائت ادعیه و اسما پرداختند. انجام، بزرگ ایشان، هیکل بهرام را به تعظیم برداشته التماس نمود که ای فرشتهٔ نامدار و آسمانی سپهدار، از گرمی فرود آی و خشمگین مباش و بر فلانی ببخشای. [و اشارت به نامه‌نگار کرد]. پس هیکل را به آب خوشبو فرو برد. به مجرّد فرو شدن پیکر در آب، [آن] کوفت زایل گشت».[۱] پس وضع هیاکل به مناسبت هر کوکبی که آن همه انوار علوّیه‌اند اساس نهاده، چنان که انتفاع می‌گرفتند. و این رساله نیز هیاکل نور است که مقصود بالذّات در آن احوال انوار مجرّده است؛ گویا که هر فصلی از آن مشتمل است به عبارات و الفاظ موضع طلسم که واصل شوند به ملاحظهٔ آن به مشاهدهٔ انوار ایزدی.[۲]

۱۴-۲. در عین حال، هستند محقّقانی از احتمال اسماعیلی بودن خاستگاه و سرمنشاء هیاکل هفتگانهٔ سهروردی سخن گفته‌اند؛[۳] و این، پربیراه نمی‌نماید. چرا که مراجعه به آثار اسماعیلی نیز، کاربست گستردهٔ

---

۱. نک: کیخسرو اسفندیار بن آذرکیوان، دبستان مذاهب، به کوشش رحیم رضازاده ملک، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، صص ۱۸ - ۱۹.

۲. ملّا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهایة الظهور؛ شرح [فارسی] هیاکل النّور، نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی به شمارهٔ ۳۵۶۷، مورّخ ۱۳۶۵ق، ص ۱۲۵.

۳. نک: جعفر سجادی، شهاب الدّین سهروردی و سیری در فلسفهٔ اشراق، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۱۱۴. او بدون اشاره به هیچ اثر اسماعیلی، می‌نویسد که منظور اسماعیلیّه از هفت هیکل، ممکن است عناصر اربعه به علاوهٔ موالید ثلاثه باشد. دربارهٔ این نوشتهٔ سجادی باید گفت که در شمار آثار ضعیف و بی‌بنیادی است که در این زمینه منتشر شده‌اند و ارجاع نگارنده به این اثر، صرفاً به قصد برآوردن حقّ تقدّم نگارنده‌اش بوده است. برای نقد این اثر نک: جواد طباطبایی، «شیخ باز مقتول»، نشر دانش، سال پنجم، شمارهٔ ۴، ۱۳۶۳ش، صص ۱۰۸ - ۱۱۱.

واژهٔ «هیکل» را در گستره‌ای از آثار اسماعیلیّهٔ آسیای مرکزی[۱] تا نوشته‌های ناصرخسرو[۲] و حمیدالدّین کرمانی[۳] پیش روی ما می‌نهد. و گفتنی است که در این نوشته‌ها، این اصطلاح را به طور خاصّ در ارتباط با نگرهٔ معاد شناخت اسماعیلی بازمی‌یابیم؛ نگره‌ای با تبار و خاستگاهی گنوسی که در پی بازیافت زمان نورانی است،[۴] در ارتباطی نزدیک و همبسته با نظام جهان‌شناسی اسماعیلیّه قرار دارد، و از آن به فرایندی کیهانی می‌توان تعبیر کرد؛ فرایندی که برای مؤمنان و کافران سرنوشت‌های متفاوتی را رقم می‌زنند.

۱۵-۲. بنا بر این آموزه‌ها، ایمان فرد در باورش به وحدانیّت باری تعالیٰ و در اطاعت از امام واقعی زمانش و درگردن نهادن به حدود سلسله

---

۱. از جملهٔ این آثار رسالهٔ امّ الکتاب است که توسط ایوانف در ۱۹۳۶ میلادی در مجلّهٔ *Der Islam* (صص 132-1) همراه با مقدّمه و فهرست‌های چندی منتشر شد. برای اصطلاح «هیکل» در این رساله، برای نمونه بنگرید به صفحات 62 و 66.

۲. برای نمونه نک: جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمّد معین، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۱۳۲. در اینجا از این بحث می‌شود که «خاصیّت فعل نفس کلّی ایجاد نفس ناطقه است اندر هیکل انسانی».

۳. برای نمونه نک: راحة العقل، به کوشش محمّد کامل حسین و محمّد مصطفی حلمی، قاهره، ۱۹۵۳م، ص ۳۶۴. در بحث از آراء محمّد بن زکریا رازی و اهل تناسخ دربارهٔ جوهری که در هیاکل به حسب اکتساب تتّرد دارد.

۴. برای یک بحث کلّی دربارهٔ زمان و نظریّهٔ ادواری تاریخ در آموزه‌های اسماعیلی نک:
H.Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis,* trans by R.Manheim & J.W. Morris, London, 1983, pp.30-58; P.E.Walker, "Etrnal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *IJMES*, 9 (1978), pp.355-366;
و برای آگاهی از سرچشمه‌های گنوسی آموزه‌های اسماعیلی نک:
H.Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliyya. Eine studie zur islamischen Gnosis,* Wiesbaden, 1978, SS.120-121; Idem, "The cosmology *of* the Pre-Fatimid Ismāʿīliyya", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.75-83.

مراتب دعوت، تعریف شده است؛ و در واقع، شرایط رستگاری آدمی در این امور خلاصه می‌شود. به روح روحانی[1] هر فرد، در لحظهٔ تشرّف به دعوت اسماعیلی، نقطه‌ای نورانی می‌پیوندد که همراه با او رشد کرده و به هنگام گذار از این جهان مادّی، در قالب صورتی نورانی با نفس مؤمن یکی می‌شود. آنگاه، پس از ترک بدن، به سوی روح دارندهٔ حدّ بالاتر از خود عروج می‌کند و در این نظام، آن‌قدر از حدّی به حدّ دیگر تعالی می‌یابد که به ارواح نورانی مؤمنان دیگر بپیوندد. از مجموع این ارواح، هیکلی نورانی پدیدار می‌شود که موجودی نورانی را مانَد، امّا روحانی محض است؛ و روح هر فردی، بدون آمیختگی، صرفاً به عنوان عضوی از این پیوند، در آن می‌زید. این معبد یا هیکل نورانی، همانا امامت باشد که لاهوت امام را عرضه می‌دارد و در مقابل ناسوت یا بشریّت او قرار دارد. این سلسلهٔ هیاکل نورانی، در امامان هر دور پدیدار است و هیکل قائم هر دور، از مجموع آنها تشکیل می‌شود و با صعود خود به عالم علویٰ به وقت اعلام قیامت در پایان آن دور، عقل دهم را به اندازهٔ مرتبت یک حدّ بالاتر می‌برد و بدین‌سان، همهٔ عالَم وجود را یک درجه به رستگاری و نجات نزدیک‌تر می‌کند. و این فرایند، همچنان از دوری به دوری ادامه دارد تا آنکه کَوْرِ اعظم به پایان رسد و آخرین قائم عروج کند و مجمع همهٔ ارواح نورانی را به مرتبت عقل دوم یا نفس کلّی برکشد و آنها را رستگار سازد.[2]

۱۶ـ۲. البتّه، روشن است که میان این آموزه با دیدگاه سهروردی،

---

۱. که از روح نباتی و روح حیوانی فرد جداست.

۲. گزارش روشنی از این فرایند را در نگاشته‌ای از حسین بن علی بن محمّد بن ولید (م ۶۶۷ق)، هشتمین داعی طیّبی یمن می‌توان یافت. نک: «المبداء و المعاد»، ایران و یمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۴۰ش، متن عربی، صص ۹۹ ـ ۱۳۰؛ مقدّمهٔ فرانسوی، صص 147-131.

اینهمانی و همانستی برقرار نیست. امّا نمی‌توان انکار کرد که هر دو اینها، از پس‌زمینهٔ معرفتی یکسانی برخوردارند. در عین حال، اکنون به واسطهٔ پژوهش‌های هرمان لندولت می‌دانیم که حکمة الاشراق سهروردی از آموزه‌های اسماعیلی خالی نیست و حتّی «عقل سرخ»، عنوان یکی از آثار مشهور شیخ را با یکی از فرشتگان کیهان‌شناخت اسماعیلی می‌توان تطبیق داد.[۱] همچنان که به نظر نگارندهٔ این پژوهه، رأی سهروردی دربارهٔ نیاز برخی انبیاء به «بعضی محقّقان روشن روان»[۲] را نیز در ادامهٔ همان سنّتی می‌توان دانست که در آثار متفکران گنوستیکی چون ابویعقوب سجستانی تبلور یافته، ولایت را مکمّل نبوّت می‌داند و شخص ولی را به کمال رسانندهٔ تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی نفس؛ آن هم با ارائهٔ طرحی که جزیی‌ترین موقعّیت‌ها را نیز در نظر دارد.[۳] بر این اساس، پر بیراه نیست که هیاکل النّور سهروردی نیز در طرح کلّی خود، در هفت فصل،[۴] به پدیداری آن راهی همّت می‌گمارد که در جهت پیوند نفس با

---

1. H. Landolt, "Khw^Wāja Nasīr al-Dīn Tūsī (597/1201 - 627/1274), Ismā'ilism, and Ishrāqī Philosophy", *NASIR AL-DIN ṬUSI, Philosophe et Savant du XIII^e Siècle*, Études réuies et présentés par N.POURIAVADY et Ž.VESEL, Téhéran, 2000, pp.20-28.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «پرتونامه»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۷۶.

۳. گزارش روشنی از نظام معاد شناخت سجستانی را در این اثر واکر می‌توان یافت:
P.E.Walker, *Abū Yā'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1996.

۴. قابل تأمّل است که عناصر پنجگانهٔ نور نزد مانی، که در نظام جهان‌شناختی مزدکی به سه عنصر کاهش یافتند، توسط چهار قدرت یاری می‌شدند که خود از سوی هفت وزیر احاطه شده و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی حضور داشتند. نک:
A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp.339-344.
همچنین در قصیدهٔ ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی از معاصران سجستانی نیز از هفت مرتبت عقل صادر از نور اوّل یاد شده که موضوع شرح‌های محمّد بن سرخ نیشابوری و ناصرخسرو قبادیانی بوده است. دربارهٔ این دو شرح و اختلاف آنها در این زمینه، مادلونگ

نورالانوار می‌کوشد و به بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالات مختلف خواب و بیداری و حتّی جنون می‌پردازد.

۱۷-۲. افزون بر این، به نظر هانری کربن، شیخ اشراق از به کارگیری اصطلاح "هیاکل النّور" قصد دیگری نیز داشته است: جمع میان آموزه‌های ایرانی و اسلامی در باب توحید اشراقی و نبوّت سامی، و نشان دادن همسانی و ارتباط «خورنهٔ» اوستایی و "سکینهٔ" قرآنی. می‌دانیم که ترجمهٔ دقیق اصطلاح "سکینه" حتّی در زبان عربی هم دشوار است؛ هرچند که بیشتر از آن به معنی "ساکن شدن و آرامش و طمأنینه" اراده کرده‌اند.[۱] این اصطلاح از نظر لغوی معادل واژهٔ عبری "شیخینا" است که از آن به "حضور ناپیدای الاهی در قدس الاقداس هیکل" یاد شده است.[۲] سهروردی نیز «این مفهوم را با انوار معنوی محضی در ارتباط قرار می‌دهد که در نفس اسکان می‌یابند و در این صورت، نفس به "هیکلی نورانی" تبدیل می‌شود. هم چنان که واژهٔ خورّه (: فارسی شدهٔ خورنه) مبیّن اسکان نور جلال در جان پادشاهان فرهمند ایران باستان است که بهترین نمونهٔ آنان، شاهان بختیار، فریدون کیخسرواَند [که] روان آنان خود آتشکده‌ای است».[۳] اکنون درمی‌یابیم که سهروردی چگونه از «سکینه» به آن موهبت الاهی یاد کرده که شخص با دستیابی بدان در پیشگاه ذات کبریایی به تقرّبی خاصّ می‌رسد؛ و هر گاه در نظر بگیریم که او، خود و

بررسی محقّقانه و روشنگرانه‌ای دارد. نک:

W. Madelung, "Abū Ya'qūb al-Sijistānī and the seven facultis of the Intellect", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought,* op.cit, pp.85-89.

۱. نک: آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۲ش، ص ۲۶۳.

۲. نک: هانری کربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، پیشین، ص ۸۹.

۳. همان.

اتباع خود را در این شمار می‌نهد،[1] درخواهیم یافت که چرا با تأویلی بی‌باکانه، امتیاز یادکردهٔ آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ اعراف را به حکیمان باستانی ایران اختصاص می‌دهد (←── بند ۲ ـ ۲).

۱۸ ـ۲. امّا اینکه سهروردی از میان شهریاران ایرانیِ برخوردار از کیان خورّه، فریدون[2] و کیخسرو[3] را نام می‌برد که در «حکم کردن به عدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آوردن به قدر طاقت خویش» و در «برپای داشتن تقدّس و عبودیّت» سرآمدان روزگار خویش بوده‌اند، و اینکه تسلّط «سنگِ سکینت» بدیشان را مایهٔ خیر و برکاتشان می‌داند، ما را به تأمّلی دوباره در قصد او از به کار بردن این تعبیرها و مضمون‌ها برمی‌انگیزد؛ تعبیرها و مضمون‌هایی که برای نشان دادن پیوستگی و پیوستاری تن نورانی با دستیابی به دید باطنی در تلاشند؛ و چنان که دیدیم، با تعبیرهای اسماعیلی مطرح در زمانهٔ سهروردی، همانندی غریبی دارند:

> و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان «خرّه» گویند، و آنچه ملوک خاصّ باشد آن را «کیان خرّه» گویند. و از جملهٔ آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر یافت بدان که از روح‌القدس متکلّم گشت و بدو متّصل؛ و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علویٰ. چون که نفس روشن و قوی

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «صفیر سیمرغ»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۳.
۲. خداوندگار نور و نیرنگ.
۳. مظهر مجسّم کیان خورّه.

گشت از شعاع انوار حقّ تعالیٰ به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلّط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث و او را هلاک کرد به امر حقّ تعالیٰ، و وردگان را بازپس بستد و سایهٔ عدل را بگسترانید بر جملهٔ معموره و از علوم بهره‌مند شد بیش از آنکه بسیاران در این عصرها برابر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل را گسترانید و شرّ را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حقّ تعالیٰ؛ و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد.

و دوم از ذریّت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که تقدّس و عبودیّت را برپای داشت. از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و متنقّش گشت به حکمتِ حقّ تعالیٰ و انوار حقّ تعالیٰ او را پیدا شد و پیش او باز آمد. و معنی «کیان خرّه» دریافت و آن روشنی‌ای است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند. و هلاک گردند به قوّهٔ حقّ تعالیٰ شریر و محبّ دشمنی را ولدّ را و سخت دل را، افراسیاب را از بهر آنکه جاحد حقّ گشت و منکر نعمت‌های خدا شد. تقدّس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غربی[1] هلاک گشت. و ملک قدس چون سنگ سکینت بر او مسلّط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد، و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار چشم‌ها

۱. در متن فارسی کلمهٔ «غزنی» آمده که با توجه به متن عربی رساله تصحیح شد.

مثل آن ندیدند.[۱]

۱۹ ـ۲. چنان که می‌بینیم، سهروردی بر نهج فردوسی ــ که بُن مایه‌های اصلی این حماسهٔ عرفانی‌اش را از حماسهٔ پهلوانی او برگرفته ــ، برای پورِ سیاوش، خویشکاری ویژه‌ای هم در نظر گرفته است: چیرگی و درهم شکستن نهایی افراسیاب به عنوان مظهر دشمنی با شهسواران جوانمرد ایرانی. با این حال، بر خلاف حکیم طوس که کینهٔ کیخسرو از افراسیاب را در قتل پدرش سیاوش به دست او بازمی‌جوید

به کین پدر بست خواهم میان بگردانم این بد ز ایرانیان[۲]

و برای دستیازی به وی حتّی از آزار برادرش گرسیوز نیز نمی‌گذرد، سهروردی برای دشمنی کیخسرو با افراسیاب، انگیزه‌ای والاتر و اخلاقی‌تر از انتقام‌جویی ذکر می‌کند: افراسیاب، این دشمن خدا و منکر نعمت‌های باری تعالیٰ، سخت‌دل است و محبّ العدوان (دوستدار دشمنی)؛ پس برای برقراری دوبارهٔ تقدیس و تقدّس در زمین، از میان برداشتن او، کاری بایسته است.

۲۰ ـ۲. سهروردی در حکمة الاشراق، برخورداری کیخسرو از موهبت راهیابی مستقیم به سرچشمهٔ نور و فرّهٔ اهوره‌مزدایی، یعنی «خورّهٔ» ایرانی را پیش از پدیداری زرتشت دانسته[۳] و در الواح عمادی، فرزند سیاوش را در شمار آن معدود قهرمانانی برشمرده که بی‌گذشتن از آستانهٔ مرگ، از مرز این جهان پدیدار می‌گذرند:

و چون ملک فاضل النفس در عالم سنّت‌ها را زنده گردانید و تعظیم انوار حقّ کرد و حکم کرد به تأیید حقّ تعالیٰ بر

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «الواح عمادی»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۱۸۶ ـ ۱۸۷.

۲. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، زیرنظر سعید حمیدیان، تهران، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ص ۱۶.

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۷.

جملهٔ روی زمین، انوار مشاهدهٔ جلال حقّ تعالیٰ بر او متوالی گشت در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید، و او پیش باز رفت به فرمانبرداری. و پدر او را بخواند و بشنید که او را می‌خواند. اجابت کرد و هجرت کرد به حقّ تعالیٰ، ترک کرد ملک جملهٔ معموره، و حکم محبّت روحانی را متمثّل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت. روزگارها چنان ملکی ندید و به جز از او پادشاه یاد ندارد. و قوّهٔ الاهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش. درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علویٰ پیوست.[1]

۲۱-۲. دیدار این پیر جهان بین با مرجع نور و اقتدار، که سهروردی از آن به دیدار شاهی کیانی با نفس قدسی تعبیر می‌کند و حصول «خورّهٔ کیانی» را دستامد آن می‌داند، آیا ادامهٔ همان طرحی نیست که شیخ اشراق به قصد به فرجام رساندن تلاش نافرجام ابن‌سینا در تدوین «حکمت مشرقی» پی می‌افکند[2] تا بدین‌سان از مرگ عارفانهٔ ابسال[3] به آن

---

۱. همان، ج ۳، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۲. سهروردی در آغاز رسالهٔ قصة الغربة الغربیة ، به صراحت از ناپدیداری طامّهٔ کبریٰ، این سرچشمهٔ اشراقی هرگونه طلب و تجربهٔ عرفانی در رساله‌های حیّ‌بن یقظان و سلامان و ابسال ابن‌سینا شکوه کرده و بدین‌سان بر آن شده تا با زبانی اسطوره‌ای / شاعرانه، از این تجربهٔ عرفانیِ روی داده در درون، که همانا رویدادی در ژرفای نفس باشد، بیانی بیرونی به دست دهد. نک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲ ، صص ۲۷۵ - ۲۷۶ و پس از آن. گفتنی است که «حکمت مشرقی» سینوی، موضوع بررسی‌ها و جدل‌های متعدّدی در میان شرق‌شناسان بوده است. در این زمینه پیش از این به تفصیل سخن گفته‌ام. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «ابن‌سینا و منطق المشرقیین؛ حکمت مشرقی و خاستگاه اسماعیلی آن»، میراث شهاب (نشریهٔ کتابخانهٔ بزرگ آیت‌اللّه مرعشی نجفی)، سال هفتم، شمارهٔ ۲۵ و ۲۶ ، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ش.

پیشدستی پیروزمندانه‌ای راه بَرَد که عارف را زنده و بیدار از این جهان می‌رهاند؟ آن هم در پرتو دستیابی به آن سرچشمه‌ای که ابن‌سینا در بازشناسایی‌اَش ناتوان ماند؛ سرچشمهٔ شکوه و افتخار ایرانی: خورّه؛[1] همان هالهٔ آسمانی که کیخسرو را دانشی ژرف می‌بخشد و امکان بهره‌مندی از جام گیتی‌نمای را ارزانی‌اَش می‌دارد تا به واسطهٔ این آیینهٔ شگفت از اسرار کائنات خبر گیرد؛ و به تعبیر کربن، از «غلاف ادیم» یا این کالبد میرنده و پنج حسّ ظاهر و پنج حسّ باطن رهایی یابد و به تن نورانی‌اَش نفس را به مشرق خویش راه نمایاند:[2]

جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود. هرچه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطّلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود. وقتی که خواستی از مغیبات چیزی بیند، آن غلاف را در خرطه انداختی. چون همهٔ بندها گشوده بودی بِدَر نیامدی، چون همه ببستی در کارگاه خرّاط برآمدی. پس وقتی که آفتاب

۳. که کربن او را همانا بیانگر انسان نورانی و آن رویه‌ای از نفس می‌داند که رو به سوی عالم نوری دارد که از آن برخاسته و در آرزوی بازگشت بدان است:

H.Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire,* Paris, 1954, p.235.

برای شرح خلاصهٔ داستان سلامان و ابسال بنگرید به روایت خواجه نصیرالدّین طوسی : الاشارات و التنبیهات لأبی علی سینا، مع شرح نصیر الدّین طوسی، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸ م، القسم الرابع، صص ۴۷ ـ ۵۸ . برای گزارش فارسی این داستان و مسائل رمزشناختی آن هم نک: تقی‌پور نامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از داستان‌های عرفانی ـ فلسفی ابن‌سینا و سهروردی)، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۳۷۶ ـ ۳۸۰.

1. H.Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire,* op.cit, p.50.
2. Shihâboddin Yahyâ Sohrawardî, *L'Archange empoureré, Quinze traités et récits mystiques traduis du persan et de l'Arab,* Par Henry Corbin, Paris, 1976, p.443.

در استویٰ بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیّر اکبر بر آن می‌آمد، همهٔ نقوش و سطور عالَم در آنجا ظاهر می‌شد.[۱]

۲-۲۲. از این سخنان، به روشنی پیداست که سهروردی، کیخسرو را نه تنها پادشاهی عادل و پیروزمند، بلکه در عین حال، نمایندهٔ حکمت معنوی ایران باستان و نمونه‌ای شایسته از حکیمان اشراقی می‌داند؛ حکیمی که بنا به گزارش الواح عمادی، «پدر» او را می‌خواند؛ پدری آسمانی که بنا به رأی شیخ در هیاکل النّور، ربّ النّوع انسانی و نور قاهری است با این ویژگی‌ها:

و من جملة الأنوار القاهرة [أعنی العقول] أبونا و ربّ طلسم نوعنا و مفیض نفوسنا، و مکمّلها بالکلمات العلمیة و العملیة، روح القدس، المسمّی عند الحکماء بالعقل الفعّال (= و از جملهٔ نورهای قاهر، اعنی عقل‌ها، یکی آن است که نسبت وی با ما همچو نسبت پدر است و او ربّ طلسم نوع انسانی است؛ و او واسطه و بخشندهٔ نفس‌های ما است و مکمّل انسان است؛ و شارع او را «روح القدس» می‌گوید و اهل حکمت او را «عقل فعّال» گویند).[۲]

۲-۲۳. در واقع، به همین دلیل است که سهروردی، صِرف دستیابی به سکینه را برای کیخسرو بسنده نمی‌داند و او را در مقام مشاهدهٔ بالاترین مراتب انوار درونی می‌نهد؛ مرتبه‌ای که همانا «حالت طمس» باشد و

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «لغت موران»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۹۸ - ۲۹۹.

۲. همو، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ش، متن عربی، ص ۸۴، ترجمهٔ کهن فارسی، صص ۱۴۱ - ۱۴۲.

دیدار «نور طامس» را بر آن عارفی میسّر می‌سازد که از مقام سکینت و ملاحظهٔ فنای خویش درگذشته و به اصطلاح شیخ اشراق در صفیر سیمرغ به «فنای در فنا» رسیده است[1] و بنا به تصریح المشارع و المطارحات:

و امّا اصحاب السلوک فانهم جرّبوا فی انفسهم انواراً مُلذّةً غایة اللذّة، و هم فی حیاتهم الدنیاویة: فللمبتدیء نورٌ خاطفٌ،[2] و للمتوسط نورٌ ثابت،[3] و للفاضل نورٌ طامسٌ و مشاهدةٌ علویّةٌ.[4]

۲۴ـ۲. امّا این همهٔ سخن سهروردی در باب «حال طمس» نیست و او برای این حالت و مرتبت، کاربست دیگری نیز در نظر دارد: به چالش کشیدن دیدگاه غزالی دربارهٔ اقسام دوگانهٔ توحید: توحید عوامّ (: لااله الّا اللّه) و توحید خواصّ (: لا هو الّاهو)؛[5] و متّهم کردن حجّت‌الاسلام به

---

۱. همو، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۴.

۲. سهروردی در صفیر سیمرغ این نور را «طوالع و لوایح» نامیده و می‌نویسد:

اوّل بریدی که از حضرت ربوبیّت رسد بر ارواح طلاب، طوالع و لوایح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه در آید و زود برود.

نک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۳۱۹. او این مطالب را در رسالهٔ کلمة التّصوف نیز بیان کرده است. نک: سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ص ۱۲۴. در نقل قول یاد شده، «بریدی» را از نسخه بدل ذکر کردیم.

۳. سخن سهروردی دربارهٔ این نور، در صفیر سیمرغ، پس از توضیح مقام اوّل (: نور خاطف) چنین است:

پس چون انوار سرّ به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند، آن را سکینه گویند، و لذّتش تمام‌تر باشد از لذّت لوایح دیگر.

مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۳۲۱ ـ ۳۲۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۰۱. شیخ اشراق در ص ۵۰۲ همین رساله، از کیخسرو در کنار افلاطون و هرمس و کیومرث و فریدون، در شمار دست‌یافتگان به مرتبت دیدار نور طامس نام می‌برد.

۵. دربارهٔ خوانش‌های دوگانهٔ توحید در ایران نخستین سده‌های اسلامی و در باب خاستگاه‌های فرهنگی این خوانش‌ها، پیش از این توضیح داده و دیدگاهم را برنموده‌ام.

«تساهل» و مسامحت در این زمینه:

و بعضی از محقّقان می‌گوید[1] که «لا اله الّا اللّه» توحید عوامّ است و «لا هو الّا هو» توحید خواصّ است،[2] و در تقسیم تساهل کرده است.[3]

۲۵ـ۲. این در حالی است که سهروردی توحید را بر این پنج مرتبت می‌داند: ۱. لااله الّااللّه که همان توحید عوام باشد که از ما سوی اللّه نفی الاهیّت می‌کند؛[4] ۲. لا هو الّا هو که قایلان بدان، در قبال گروه اوّل «جملهٔ هویّت‌ها را نفی کردند در معرض هویّت حقّ تعالیٰ و گفتند که اوئی او

نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، پیشین، صص ۵۹۰ ـ ۵۹۵، بندهای ۱۵ ـ ۱ تا ۲۱ ـ ۱.

۱. ترکیب «بعضی از محقّقان» را سهروردی در آثارش، معمولاً برای غزالی به کار می‌گیرد؛ چنان که در کتاب التنقیحات فی اصول الفقه (به کوشش عیاض بن نامی السّلمی، ریاض، ۱۴۱۸ق) هم، به رغم آنکه در موارد متعدّدی از کتاب المستصفی امام محمّد بهره گرفته است، از او به نام یاد نکرده و عبارت‌هایی چون «قال بعض المحققین»، «بعض النّاس» و «امیر المتأخرین» را به کار می‌برد.

۲. دربارهٔ دیدگاه غزالی در این زمینه نک: مکاتیب فارسی، به کوشش عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۱۹ ـ ۲۴. آنچه مسلّم است، سهروردی با آثار غزالی و سنّتی که امام محمّد در آن بالیده بوده، به خوبی آشنا بوده است. و این مسئله از همسانی برخی مثال‌های این دو هم برمی‌آید. مثال‌هایی مانند داستان ملاقات مرد ثروتمند با ملک الموت و مهلت خواستن از او در نصیحة الملوک غزالی (به کوشش جلال الدّین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش، صص ۶۶ ـ ۷۳) با رسالهٔ فی حالة الطفولیة سهروردی (مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۵۹ ـ ۲۶۰)؛ و تشبیه درک لذّات معنوی به لذّت همبستری و همانند کردن شخص نارسیده به علم ذوقی به عنّین در فرزند نامهٔ غزالی (مکاتیب فارسی، پیشین، ص ۸۴) و رساله‌های فی‌حالة الطفولیة و صفیر سیمرغ (مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۲۶۳، ۳۳۰) و هیاکل النّور سهروردی (پیشین، متن عربی، ص ۱۰۱؛ ترجمهٔ کهن فارسی، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۴).

۳. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۴.

۴. همان.

راست، کس دیگر را نتوان گفت که اوئی‌ها از اوئی اوست، پس اوئی مطلق او راست»؛[۱] ۳. لا أنت الّا أنت که توحید گروهی است عالی‌تر از گروه دوم؛ چرا که «ایشان حقّ را "هو" گفتند، و "هو" غایب را گویند، و اینان همهٔ توئی‌ها را که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان به حضور است»؛[۲] ۴. لا أنا الّا أنا که توحید گروهی است بالاتر از گروه سوم و بنا بر سخن ایشان «چون کسی دیگری را خطاب توئی کند او را از خود جدا داشته است و اثبات اثنانیّت می‌کند و دوئی از عالم وحدت دور است».[۳] به همین دلیل هم، چنین موحدانی خویشتن را در پیدایی حقّ گم می‌کنند؛ و در واقع از درون همین گروه است که پنجمین و واپسین مرتبت توحید پدیدار می‌شود؛ مرتبتی که اثنانیّت و انیّت و هویّت را، جملگی اعتباراتی زاید بر ذات قیّومیّت می‌داند و هر سه لفظ را در «بحر طمس» غرق می‌کند[۴] تا بدین ترتیب، به تعبیر کربنی مسئله، اندیشه را از درغلطیدن در فاجعهٔ بت‌پرستی متافیزیکی بازدارد؛[5] همچنان که چنین فرایندی را ، به طور خاصّ نزد اسماعیلیّه و از عهد ابویعقوب سجستانی به بعد، شاهدیم؛[۶] فرایندی که به تعبیر قابل تأمّل ناصرخسرو،

---

۱. همان، ص ۳۲۵. ۲. همان.

۳. همان .

۴. همان ، صص ۳۲۵ - ۳۲۶ . گفتنی است که چنین تعبیرهایی را به طور ضمنی در نگاشته‌های غزالی هم می‌توان دید. نک: مکاتیب فارسی، پیشین، صص ۲۲ - ۲۳ ؛ احیاء علوم الدّین ، قاهره، ۱۹۳۳ م، کتاب ۳۵، بیان ۲، ج ۴، ص ۲۱۲ ؛ کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ ش ، ج ۱، صص ۲۰۷ - ۲۰۹، ج ۲، صص ۷۹۹ - ۸۰۱.

5. H.Corbin, *Histoire de la philosophie islamique,* Paris, 1964, Tome I, p.122.

6. *Ibid,* pp.118-124.

کربن از این فرایند به «دیالکتیک توحید» یاد کرده و برجسته‌ترین نمایندهٔ این توحید باطنی یا نفی تشبیه و تعطیل را ابویعقوب سجستانی و کشف المحجوب او دانسته است. همچنین نک: کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۱۴ - ۱۵ .

اهل باطن و تأویل را در برابر اهل تفسیر امّت اسلام نهاد؛[1] مفسّرانی که همانا فقهای ظاهربین مسلمان بودند و در سدهٔ پنجم هجری، غزالی برجسته‌ترین نمایندهٔ آنها بود؛ نماینده‌ای که در ردّ و انکار فیلسوفان و اهل باطن تمام تلاش خود را به کار گرفت؛ امّا در پی ظهور شیخ اشراق و پاسخ‌هایش، راه به جایی نبرد و در خشکاندن ریشهٔ خردباوری و باطن‌گرایی ناکام ماند.

۲۶-۲. البتّه، پاسخ سهروردی به غزالی بدینجا ختم نمی‌شود؛ و او در پاسخ به "ائتلاف شریعت و تصوّف و کلام بر علیه فلسفه" در تفکر امام محمّد در دومین دوران زندگی‌اَش[2] (: دوران توبت و اعراض از دستگاه خلافت)، فلسفه را مقدّمه‌ای بر تصوّف قرار می‌دهد. در واقع، تلاش شیخ اشراق در ترکیب فلسفه و تصوّف از این چشم‌انداز قابل توجه است که او در پاسخ به غزالی، آشنایی با حکمت مشائی را شرط نخست فهم فلسفهٔ اشراق می‌داند و فلسفهٔ اشراق را مقدّمه‌ای بر روند حقیقت‌جویی می‌خواند؛ روندی که فرجامش، ترکیبی نیکو از مشاهدهٔ عرفانی و استدلال عقلانی است؛[3] و می‌کوشد با انکار وجود منافات میان فلسفه و تصوّف، از دو شیوهٔ شهود و استدلال بهره گرفته و بدین ترتیب، از مفاهیم صوفیانه، توضیحی فلسفی و از مفاهیم فلسفی، شرحی صوفیانه به دست

---

۱. ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمّد معین، پیشین، متن فارسی، ص ۳۷، مقدّمهٔ فرانسوی، ص 60.

۲. که برآیند آن را در کتاب مشهور احیاء علوم الدّین می‌توان یافت.

۳. چنان که در این معنی، در کتاب المشارع و المطارحات می‌نویسد:

فکما انّ السالک اذا لم یکن له قوةٌ بحثیّةٌ هو ناقصٌ، فکذا الباحث اذا لم یکن معه مشاهدةُ آیاتٍ من الملکوت یکون ناقصاً غیرَ معتبرٍ (= پس هرگاه سالک استعداد بحث نداشته باشد ناقص است، همچنان که باحث هم در صورت ناتوانی در مشاهدهٔ نشانه‌های ملکوتی، ناقص و غیرمعتبر خواهد بود).

مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۱.

دهد؛ چنان که رسالهٔ کلمة التصوّف را در چنین فضایی می‌نویسد و در آن به شرح مقامات صوفیان و علم دل[۱] و برخی مسائل برهانی می‌پردازد.

۲۷ ـ۲. گفتنی است که سهروردی در نخستین فصل این رساله، با تأکید بر حفظ شریعت، ادّعاهای گواه ناگرفته از کتاب و سنّت را بیهوده دانسته و شخص چنگ نازده به رشتهٔ قرآن را در مغاک هویٰ و هوس فرو افتاده دیده و نسبت به یگانگی حقیقت و پرهیز از اختلاف عبارات هشدار داده است؛ و بدین‌سان تا پایان رسالهٔ مزبور، به قصد عینیّت بخشیدن به وحدت حقیقت، به تأویل و توجیه متون دینی و فلسفی و ذوقی همّت گماشته تا نیایش پرسوز و گدازش در پایان نخستین فصل آن و شیوهٔ استدلال و استنادهایش به آیات و احادیث و سخنان صوفیانی چون ابوطالب مکی،[۲] و بزرگانی چون علی‌بن ابیطالب(ع)[۳] و همگانگی آموزه‌های پیش‌نهاده‌اش با رساله‌های الواح عمادی[۴] و حکمة الاشراق[۵] و حتّی حکمت مشائی،[۶] پاسخی باشد به احیاء علوم الدّین غزالی؛ پاسخی که در فرجام این رساله، پس از توضیح انوار اشراقی[۷] و تشریح شماری اصطلاحات حکمی و صوفیانه،[۸] به بازنمود روند اتّحاد و اتّصال به حقّ می‌انجامد؛ روندی که همانا عبارت باشد از فنا و غرق نفوس در لذّت شهود انوار عالی و حقّ تعالیٰ بر نهج سنّت‌های گنوستیک ایرانی در عهد اسلامی؛[۹] چنان که استناد او به سخنی از حلّاج[۱۰] و هم‌نظر دیدن حکما و

---

۱. که مایهٔ آرامش قلبی صوفیان است.
۲. صاحب کتاب قوت القلوب.
۳. که او را «حکیم العرب» و «عالم العرب» می‌خواند.
۴. به ویژه در فصل‌های دوم، سیزدهم و چهاردهم.
۵. که در فصل بیستم بدان استناد می‌جوید.
۶. به ویژه در فصل‌های پنجم تا دهم در مباحث مربوط به واجب‌الوجود و صدور کثرت و کیفیّت آن.
۷. در فصل بیست و یکم.
۸. در فصل‌های بیست و دوم و بیست و سوم.
۹. بنگرید به بندهای ۱۴ـ۲ تا ۲۳ـ۲ همین پژوهه.

علما و اولیاء در باب نحوهٔ اتّصال به عالَم اعلیٰ،[۱۱] به روشنی از این پس‌زمینهٔ گنوستیک خبر می‌دهد؛ پس‌زمینه‌ای که از همان نخستین سده‌های اسلامی در جهت به هم آمیختن فلسفه و تصوّف می‌کوشیده است؛ و ما در آثار سهروردی، اوج این فرآیند انحلال متقابل فلسفه و تصوّف در یکدیگر را در حکمة الاشراق بازمی‌یابیم؛ در رساله‌ای که جانمایهٔ آثار اوست و منش ستیهندهٔ آرائش در برخورد با خردگریزی صوفیان و شهودگریزی مشائیان را برمی‌نماید؛ چنان که می‌توان گفت او در این کتاب، در صدد احیای همان خمیرهٔ آمیخته از استدلال و تألّه است؛ خمیره‌ای که پیش از او، شکل ویژه‌اَش را نزد حکیم ترمذی نیز به روشنی می‌توان دید[۱۲] و حکمت اشراقی را همچون محصول و همنهادی از ترکیب فلسفه و تصوّف نشان می‌دهد.

۳. آیین سیاسی اشراقی؛ بنیادها و اصول

۱ ـ ۳. دیدیم که حضور و ظهور شهاب الدّین یحیی سهروردی و مکتب فلسفی‌اَش، مشهور به «اشراق»، را می‌توان واکنش شرق عالَم اسلام دانست نسبت به آراء خردستیز و اندیشه سوز امام محمّد غزالی؛ البتّه ، این واکنش در برخی زمینه‌ها، پیشینه‌ای دارد که به آراء عین القضات همدانی و ابوالبرکات بغدادی نیز راه می‌برد. در عین حال، اکنون، آشکار شده که امام محمّد غزالی، نظریّه‌پرداز مشهور مشروعیّت بخش خلافت عبّاسی است و در ستیز با اصول مسلّم فرض شدهٔ فلسفی

---

۱۰. «أذنَیْتَنی منک حتّي ترهَمتُ أنّک أنّي».

۱۱. که همانا عبارت باشد از رفع حجاب‌ها و اتّحادی عقلی با عالَم علویٰ.

۱۲. نک: برند رادتکه، «حکمت و فلسفه، بحثی در حکمة الاشراق یا حکمة المشرق»، ترجمهٔ مریم مشرّف، معارف، سال دوازدهم، شمارهٔ ۳۴ و ۳۵، فروردین ـ آبان ۱۳۷۴ش، صص ۱۳۹ ـ ۱۶۰.

نزد خردگرایان گنوستیک ایرانی / اسلامی.[۱] بنا بر این، پر بیراه نخواهد بود اگر در آثار فلسفی سهروردی، که در تقابل با آموزه‌های غزالی طرح می‌شوند، در جستجوی آیین سیاسی ویژه‌ای نیز برآییم که بتوان صفت «اشراقی» را به آن اطلاق کرد؛ و پُر واضح است که تنها با بررسی نوشته‌های سهروردی در افق آیین‌های سیاسی جریان گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی است که این ممکن، میسّر خواهد شد.

۲ - ۳. «آیین سیاسی اشراقی»، در واقع، نظامی است ترکیبی، که عناصر بنیادین آن از برخی انگاره‌های موجود در آموزه‌های سیاسی ایرانی و اسلامی و گنوستیک اخذ شده‌اند؛ انگاره‌هایی که عبارت باشند از: ۱. نظریهٔ بنیاد نبوّت در اسلام شرق دجله‌ای (= انکار نبوّت اسرائیلی و تأکید بر اَعلم ناس و انسان کامل بودن نمایندهٔ خدا در میان مردم)؛[۲] ۲. اعتقادات اسلامی درباب معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء؛[۳] ۳. باورهای باستانی ایرانی دربارهٔ فرّه یا خورّهٔ کیانی[۴] پادشاهانی که

۱. علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۲۸-۱۷۲.

۲. در این زمینه نک: علی نقی منزوی، «اشراق هند و ایرانی و نبوّت اسرائیلی»، کاوه، سال نهم، مونیخ، ۱۳۵۰ش، صص ۲۱۸-۲۲۴ ؛ همو، «اشراق در سدهٔ هفتم میلادی»، همان، پیشین، صص ۶۱۸-۶۲۶ ؛ فریتیوف شوئون، شناخت اسلام، ترجمهٔ سیّد ضیاء الدّین دهشیری، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۱۱۹-۱۴۳؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده، پیشین، صص ۵۷۹ - ۵۸۱.

۳. در این زمینه نک: علی نقی منزوی، «معجزه»، کاوه، سال دوازدهم، مونیخ، ۱۳۵۳ش، صص ۱۶- ۲۵، ۳۲-۴۴ ؛ نیز نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، صص ۱۱۱-۱۱۳: «الصوفية والمجردون من الاسلاميين سلكوا طرايق اهل الحكمة و وصلوا الی ينبوع النّور» (همان، ص ۱۱۳).

۴. برای تفسیرهای کلاسیک از مفهوم «فرّه» نک: محمّد معین، مزدیسنا و ادب فارسی، تهران ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۴۱۲-۴۲۴ ؛

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1971,

صاحب«نیرنگ»[۱] اند (همانند فریدون و کیخسرو)؛ ۴. سنّت کهن ایرانی در باب وزیران و مشاوران خردمندی که حکمت خود را در خدمت پادشاهان قرار می‌دهند و بیشترشان جان خود را نیز بر سر همین خدمت به گسترش عدالت می‌نهند؛[۲] وزیرانی چون بزرگمهر و مشاورانی چون ابن‌مقفّع؛ که

---

pp.1-51;

و برای خلاصه‌ای از تفسیرهای متنوع ایران شناسان در این زمینه نک:

Bruno Jacobs, "Das Chvarnah. Zur Stand der Forschung", *Mitteilungen der Deutschen Orient-gesellschaft zu Berlin*, Berlin, 1987, n°119, ss. 215-248;

و برای تفسیری قابل تأمّل از این مفهوم، به ویژه در بازیابی بسامد معنایی‌اَش در آثار نگاشته شده در دوران اسلامی تمدّن ایرانی نک: جواد طباطبایی، خواجه نظام الملک، تهران، ۱۳۷۵ش، صص ۱۳۲ ـ ۱۷۲.

۱. دربارهٔ اصطلاح «نیرنگ» نک:

M. Boyce, "Pādyāb and Nērang ; Two Pahlavi terms further considered", *BSOAS*, vol.LIV, Part.2, 1991, pp.281-291.

۲. گفتنی است که در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، وزیران و مشاوران همواره از جایگاه ممتازی برخوردار بوده‌اند و استواری شالودهٔ ملک و دولت را به وجود آنان وابسته می‌دانسته‌اند. سخن خواجه نظام الملک طوسی در بخشی از فصل چهل و یکم سیاستنامه به خوبی نگرش عمومی سیاست‌پیشگان و سیاسی‌اندیشان ایرانی در سده‌های میانهٔ اسلامی در این زمینه را برمی‌نماید. به ویژه که او در این بخش به شماری از وزیران و پادشاهانی استناد کرده که پیشتر، کارنامهٔ آنها را به دلیل اختلاف مذهب و شماری دلایل دیگر منفی ارزیابی کرده بوده است؛ در واقع، خواجه در این باره تا بدانجا حساس است که برای برنمودن نقش و اهمیّت وزیر در ملکداری، نقش خود در قتل عمیدالملک کندری را نیز به سکوت برگزار کرده و از او نیز در این شمار یاد می‌کند: «گفتیم که عمّال و شغل ایشان تعلّق به وزیر دارد و وزیر نیک پادشاه را نیکوسیرت و نیکو نام گرداند و هر پادشاهی که او بزرگ شده است و بر جهانیان فرمان داده است و نام او تا به قیامت به نیکی می‌برند، همه آن بوده‌اَند که وزیران نیک داشته‌اند و پیغامبران بزرگ همچنین: سلیمان (ع) چون آصف برخیا داشت و موسی (ع) چون برادرش هارون (ع) و عیسی (ع) چون شمعون و محمّد مصطفی (ص) چون ابوبکر صدیق رضی اللّه عنه. و از پادشاهان بزرگ کیخسرو چون گودرز داشت و منوچهر چون سام و افراسیاب چون پیران ویسه و گشتاسب چون جاماسب و رستم چون زواره و بهرام گور چون خره روز و نوشروان عادل چون بزرجمهر و خلفای عبّاسی چون آل برمک و سامانیان چون بلعمیان و سلطان محمود چون احمد حسن و فخرالدّوله چون صاحب عباد و سلطان

نمونه‌هایی درخور از اینان هستند؛[۱] ۵. سنّت اشراق هند و ایرانی مبنی بر اینکه به هر کس طلب علم کند و به «حکمت متعالی» دست یابد، فرّهٔ ایزدی داده خواهد شد؛[۲] ۶. آموزهٔ گنوستیک دوام فیض الاهی، مبنی بر تهی ندانستن عالَم وجود از حجّت خداوندی در مقام رئیس مدینه؛[۳] ۷. باور به لزوم برخورداری رئیس مدینه از حکمت و عصمت (= فرّهٔ ایزدی) و غیر فاضله خواندن حکومت عاری از چنین حجّتی و ناروا دانستن همکاری با چنین حکومتی.[۴]

۳ - ۳. این گونه است که درمی‌یابیم «آیین سیاسی اشراقی» یکسر از خود به وجود نیامده است ـ همچون هر آیین سیاسی دیگری؛ و ریشه‌های نظری آن را در متون فلسفهٔ ایرانی و اسلامی می‌توان بازجُست؛

طغرل چون ابونصر کندری تا سنّت پیغامبران و سیرت پادشاهان سمر شد. و مانند این بسیار است». نک: خواجه نظام الملک، سیرالملوک، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ ش، صص ۲۳۳-۲۳۴.

۱. قابل تأمّل است که سهروردی در آغاز حکمة الاشراق، بزرگمهر را در شمار آن دسته از فرزانگان باستانی ایران نهاده که خود را مجدّد فلسفهٔ ایشان می‌داند؛ فلسفه‌ای که گفتیم به زعم او، راز بقای «ایران باطنی» از ورای مختصات تاریخ و جغرافیای ظاهری آن، در تداومش نهفته است. نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق**، پیشین، ج ۲، صص ۱۰-۱۱. دربارهٔ ابن‌مقفّع و آراء سیاسی و سرانجام او نیز نک: رضارضازاده لنگرودی، «ابن‌مقفّع و ردّیهٔ امام قاسم زیدی»، **هفتاد مقاله** (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۱۰۱-۱۱۱؛

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, pp.68-74.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق**، پیشین، ج ۲، صص ۱۵۶ - ۱۵۸.

۳. برای نمونه، در این زمینه نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «فارابی و سجستانی؛ آرمانشهر اسماعیلی و خراسانی‌گری کلامی / فلسفی»، **اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلّاج تا سجستانی**، به کوشش محمّد کریمی، که به عنوان یکی از مجلّدات مجموعهٔ حکمت و سیاست منتشر خواهد شد.

۴. بنگرید به همان مقاله.

به ویژه در متون مربوط به فلسفهٔ سیاسی ایرانی / اسلامی، آن گونه که در آثار فارابی طرح شده، و نیز در کتاب‌هایی مانند کیمیای سعادت ابوحامد غزالی. به نظر برخی محققان، سهروردی، بی‌گمان، کتاب‌هایی چون نصیحة الملوک غزالی، قابوسنامهٔ قابوس بن وشمگیر، و سیاستنامهٔ خواجه نظام‌الملک که آیین پادشاهی ایران را نمونه دانسته، از سیاست و آداب ایشان یاد کرده، و این گونه، در بینش سیاسی سهروردی عمیقاً مؤثر افتاده‌اند را می‌شناخته است؛ چه، آنجا که از مسئلهٔ مشروعیّت برخی از پادشاهان کهن ـ مانند افریدون و کیخسرو ـ سخن می‌گوید، میان آراء او و نظریّات اینان شباهت بسیار می‌یابیم.[1] این رأی را چه درست بدانیم یا نه، آنچه مسلّم است، سهروردی با ادبیات اندرزنامه‌ای دوران اسلامی تمدّن ایرانی آشنایی عمیقی داشته است؛[2] همچنان که با سنّت تفکر فلسفی پیش از خود. بدین‌ترتیب، بر منابع فکری او، نوشته‌های ابن‌مقفّع و بازتابشان در آثار بعدی،[3] نوشته‌های جابر بن حیان صوفی، رسائل اخوان‌الصفا، آثار عمربن سهلان ساوی و به ویژه کتاب البصائر او، ابوالبرکات بغدادی با کتاب المعتبر، و سرانجام نوشته‌های ابن‌سینا را

---

1. H. Ziai, "The Source and Nature of Authourity : A Study of al-Sohrawardī's Iluminationist Political Doctorine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. E. Butterworth, Harvard & Cambridge, 1992, pp.308-309.

۲. برای همانندی‌های دیگر بنگرید به پی‌نوشت سوم بند ۲۴ ـ ۲.

۳. این تأثیر را به ویژه با نگریستن در ساختار و فحوای داستان‌های رمزگونه و عرفانی او می‌توان دریافت؛ که البتّه بحث از آن از حوصلهٔ این پژوهه خارج است و خوانندهٔ علاقه‌مند برای نمونه می‌تواند به رساله‌های لغت موران و عقل سرخ رجوع کند؛ که به ویژه در دومی خود را با شکل دگرگون شده‌ای از ماجرای رستم و اسفندیار روبرو خواهد دید؛ که بی شک سهروردی را با شاهنامهٔ فردوسی و یا دست‌کم با سنّتی که شاهنامه در آن سروده شده، آشنا نشان می‌دهد. برای تأمّلی بجا در نسبت سهروردی و فردوسی نک: باقر پرهام، «تأمّلی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در شاهنامه»، با نگاه فردوسی (مبانی نقد خرد سیاسی در ایران)، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۹۱ـ۱۳۰.

می‌باید افزود که بر منطقیّات، طبیعیّات و الاهیّات حکمت اشراقی تأثیری ژرف نهاده‌اند و در مواردی اساس اندیشهٔ سیاسی اشراقی هم هستند.[۱] در عین حال، نباید از مهم‌ترین سرچشمهٔ آراء سیاسی‌اش غافل بود؛ سرچشمه‌ای که در عناصر گنوستیک آموزهٔ سیاسی او رُخ می‌نمایاند، و حتّی بر دلایل قتلش نیز پرتو تازه‌ای می‌افکند: اسماعیلیّه.

۴ - ۳. بر این اساس، به تکرار می‌گوییم که ایدهٔ فلسفی سهروردی، مبتنی است بر بازاندیشی‌در تاریخ اندیشه‌ها و آراء فلسفی پیش از خود؛ اندیشیدنی که در گوهر خویش، "در خود" و "برای خود"، استوار بر کشف و آفرینشی است که فراروندهای اندیشه را در حرکتی تصویر می‌کند که در انجام، آفرینش مفاهیم تازه و دمیدن روح به مفاهیم کهنه را به عنوان لوازم فلسفی اندیشی (: فلسفیدن) در نظر دارد. افزون بر این، اکنون در پرتو تحقیقات متأخّر می‌دانیم که سهروردی در آن سنّتی از اندیشهٔ ایرانی / اسلامی قرار دارد که وجه مشخّصه‌اش «گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی» است؛ سنّتی که پیش از او متفکرانی مانند عین‌القضات همدانی را در تلاش جهت پی‌ریزی و تأسیس بنیادی متفاوت از سنّت مشائی نتیجه داده است. بنیادی که در آن بر امتزاج آموزه‌های صوفیانه و حکمت مشائی اصرار می‌شده است.[۲]

---

۱. دربارهٔ منابع حکمت اشراقی از جملهٔ مهم‌ترین آثار موجود به زبان فارسی عبارتند از: هانری کربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، پیشین،صص ۸۴ - ۹۳؛ داریوش شایگان، هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۲۰۵ - ۲۲۹، ۲۸۵ - ۳۳۱؛ محمّد علی ابوریّان، مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمهٔ محمّد علی شیخ، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۷۴-۱۱۳؛ صمد موحد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، پیشین. متأسفانه نگارندهٔ اثر اخیر، با اختیار دیدگاهی که تأکید خود را بر صبغه‌های اشراقی / عرفانی آموزه‌های سهروردی می‌نهد و به رابطهٔ دیگر وجوه ایدهٔ فلسفی او، به ویژه در بخش‌های منطقیّات و الاهیّات با این گرایش‌ها توجهی ندارد، برخی از متفکران مورد اشارهٔ ما را از نظر دور داشته است.

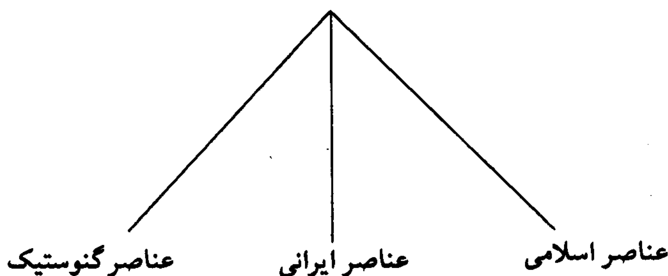
۲. درباره زندگی، آثار و آراء عین القضات همدانی نک: نصراللّه پورجوادی، عین القضاة و

۵ ـ ۳. هدف سهروردی در بیشتر آثارش، بازسازی ساختمان مابعدالطبیعه است بر مبنای اصولی که در برخی موارد با اصول اوّلیهٔ مشائی متفاوتند؛ و هر چند که در موارد متعدّدی او در کل با حکمت مشائی موافق بوده و از ابن‌سینا پیروی می‌کند، امّا در مسئلهٔ «شناخت» و نیز در بحث از «هستی»، اندیشهٔ سهروردی با حکمت مشاء تفاوتی بنیادین دارد. او گرچه با اشاره به تقسیم‌بندی فلسفه، بر نهج ابن‌سینا «حکمت عملی» را به «اخلاق»، «حکمت منزلیّه» و «حکمت مدنیّه» تقسیم می‌کند،[۱] امّا در هیچ یک از آثارش به بخشی یا رساله‌ای جداگانه در باب فلسفهٔ سیاسی برنمی‌خوریم و می‌بینیم که مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رساله‌های خود، اینجا و آنجا، به طور جسته و گریخته مطرح می‌کند.

استادان او، تهران، ۱۳۷۴ش؛ علی نقی منزوی، مقدّمهٔ نامه‌های عین القضات همدانی، ج ۳، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۲۱-۲۷۴. گفتنی است که عین‌القضات در کتاب تمهیدات خود، در موارد چندی از ابن‌سینا به نیکی یاد کرده و نوشته‌های ابوالحسن بیهقی و شمس‌الدّین محمّد شهرزوری هم، ضمن بازنمود برداشت مثبت او از فلسفه، وی را نه تنها شاگرد احمد غزالی برادر امام محمّد، بلکه شاگرد عمر خیام، فیلسوف نامبردار ایرانی نیز برنموده‌اند. نک: ابوالحسن ظهیرالدّین علی بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (تتمة صوان الحکمة)، به کوشش ممدوح حسن محمّد، قاهره، ۱۹۹۶م، ص ۱۴۲؛ ناصرالدّین منشی یزدی، درّة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمهٔ فارسی تتمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم مجلّهٔ مهر، تهران، آذرماه ۱۳۱۸ش، صص ۷۳ ـ ۷۴؛ شمس الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۵۳؛ همو، همان، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، پیشین، ص ۳۹۷.

۱. از این تقسیم‌بندی فقط یک بار در کتاب تلویحات یاد می‌کند. نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، صص ۲-۳.

منابع
آیین سیاسی اشراقی



عناصر اسلامی

۱. نظریهٔ بنیاد نبوّت در اسلام شرق دجله‌ای؛

۲. اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء.

عناصر ایرانی

۱. باورهای باستانی در باب فرّهٔ ایزدی پادشاهان صاحب «نیرنگ»؛

۲. سنّت کهن ایرانی در باب خدمت حکما به پادشاهان در مقام وزیر یا مشاور.

عناصر گنوستیک

۱. سنّت اشراق هند و ایرانی در باب کسب فرّه؛

۲. نظریهٔ دوام فیضِ و خالی نبودن عالَم وجود از حجّت خداوندی در مقام رئیس مدینه؛

۳. باور به لزوم برخورداری رئیس مدینه از عصمت و حکمت.

۶ ـ ۳. اصلی‌ترین کتاب‌های نظری سهروردی عبارتند از: تلویحات، مشارع و مطارحات، مقاومات، و حکمة الاشراق. این چهار کتاب مجموعهٔ کاملی را تشکیل می‌دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعهٔ اشراقی به

گونه‌ای منظّم بیان شده است.[۱] بر این مجموعه، کتاب‌های مختصرتر الواح عمادی، هیاکل النّور، و پرتونامه را هم می‌توان افزود. الواح عمادی و پرتونامه به ویژه در رابطه با مسئلهٔ موردنظر ما در این پژوهه (: آیین سیاسی اشراقی) از اهمیّت ویژه‌ای برخوردارند. چه، هر دوی آنها را سهروردی برای ملوکی از سلاجقهٔ روم نگاشته است؛ ملوکی که گویا اهل فلسفه هم بوده‌اند.[۲]

۷ـ۳. فصل نهایی هر یک از این رساله‌ها به مطالبی اختصاص دارد که

---

۱. پیش از سهروردی نیز در آثار متفکران گرانقدری چون ابن‌مقفّع، جابر بن حیّان و اخوان‌الصفا، تلاش در جهت پی‌ریزی ساختار نوین مابعدالطبیعه‌ای را می‌یابیم که بر اصول اشراق زرتشتی / هرمسی / زروانی / میترائیک پیش از اسلام قرار گرفته باشد. دربارهٔ آراء ابن‌مقفّع (۱۰۶ـ۱۴۲ ق) می‌باید به آن قطعاتی از کتاب فلسفة النّور او اشاره کرد که در ردّیهٔ قاسم الرّسی (۱۶۹ـ۲۴۲ ق) آمده است؛ نک: قاسم الرّسی بن ابراهیم طباطبایی اسماعیل الدیباج، الرّد علی الزّندیق اللّعین ابن‌مقفّع، به کوشش میکل آنجلو گویدی، رم، ۱۹۲۷ م، صص ۸، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۳. دربارهٔ جابر بن حیّان نیز به اثر مشهور پل کراوس دربارهٔ او و به تصحیح وی از رسائل جابر با این مشخّصات می‌توان رجوع کرد: مختار رسائل جابر بن حیّان الصوفی، قاهره، ۱۳۵۴ق، صص ۹۷ـ۱۱۴؛ و به ویژه ص ۱۰۴: «و حدّ العلم النّورانی أنه العلم بحقیقة النّور الفائض علی الکلّ»؛

P. Kraus, *Jabir ibn Ḥayyan*, 2 vol, Caire, 1942-43.

اهمیّت کتاب پل کراوس از چشم انداز این بحث، به ویژه در مشابهت‌هایی است که او میان رسائل اخوان‌الصفا با آثار جابر یافته است، نک: ج 1، ص 64؛ ج 2، صص 99، 137-138، 150، 156. از رسائل اخوان‌الصفا نیز تصحیح‌های متعدّدی منتشر شده و در دست است. با این حال، کهن‌ترین آثاری که از فلسفهٔ نور به طور کامل بر جای مانده و از کتاب‌سوزی‌های خلفاء پس از قتل مؤلّفش جان سالم بدر برده، همان آثار سهروردی در سدهٔ ششم هجری است.

۲. در این باره نک: نصرالله پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، نامهٔ اقبال، به کوشش علی آل داود، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۴۵۳ـ۴۶۳؛ شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، صص ۱۹ـ۲۲. منظور رکن الدّین سلیمان و عماد الدّین ابوبکر، حکمرانان توقات و خرت پرت (: حصن زیاد) هستند.

از درونشان می‌توان به موضوع مورد بحث ما پی بُرد: آیین سیاسی اشراقی.[1] همچنین، مقدّمه و متن برخی از این رساله‌ها شامل مطالبی است که سهروردی در آنها، ضمن بحث از غایت حکمت، به بیان نقش «حکیم متألّه» در حکومت می‌پردازد؛ از جمله در حکمة الاشراق، مقالهٔ پنجم از قسمت دوم (: فی المعاد و النبوّات و المنامات) و فصل پنجم این مقاله (: فی بیان سبب الانذرات و الاطلاع علی المغیبات)؛ تلویحات، مورد چهارم از علم سوّم (:فی النبوّات و الآیات و المنامات و نحوها) و به ویژه تلویح دوم آن (:فی سبب افعال خارقة للعادة)؛ مشارع و مطارحات، مشرع هفتم از علم سوّم (:فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعادة و ما یتعلّق به) و به ویژه فصل سوّم (:فی کیفیة ظهور المغیبات) و فصل ششم آن (: فی سلوک المتألّهین).[2] فصل پایانی رسالهٔ فارسی پرتونامه هم در زمینهٔ مورد نظر ما اهمیّت ویژه‌ای دارد که در اینجا چند سطری از آن را می‌آوریم:

> بدان که چون هر یکی از مردم به همهٔ کارها و مهمّات خویش قیام نتواند نمود ... پس شارعی ضروری است ... مؤیّد از عالم نور و جبروت. و او متخصّص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند ... کسی که نفس او به نور حقّ و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت است، [پس] عجب نباشد که مادّت عالم مسخّر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلیٰ مسموع

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۳، پیشین، صص ۷۵-۸۱؛ ۱۸۴-۱۸۸.

۲. دربارهٔ حکمة الاشراق نک: همان، ج ۲، صص ۲۳۶-۲۳۹؛ دربارهٔ تلویحات نک: همان، ج ۱، صص ۹۶-۹۹؛ دربارهٔ مشارع و مطارحات نک: همان، ج ۱، صص ۴۹۳-۴۹۶، ۵۰۰-۵۵۰.

باشد... .[۱]

۸ - ۳. موضوع اصلی هر یک از فصل‌های نامبرده، عبارت است از اینکه از طریق ریاضت‌های بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواسّ ظاهر، و غیره، موضوع مُدرِک قابلیّت درک انوار الاهی را می‌یابد و قدرتی کسب می‌کند که مجازاً به نور بیان شده است. موضوع مُدرِک از این طریق می‌تواند کارهای خارق العاده کند و صاحب کرامات دانسته شود؛ و از منظر «آیین سیاسی اشراقی»، «حاکم حکیم» یا «رئیس مدینه» می‌باید «صاحب کرامات» باشد تا اهل مدینه با دیدن کراماتش از وی فرمان برند. چنان که در هیاکل النّور نیز می‌گوید:

و قد تطرب النفوس الناطقة طربا قدسیاً، فیشرق علیها نور الحق الأول؛ و لما رأیت الحدیدة الحامیة تتشبه بالنار لمجاورتها و تفعل فعلها فلا تتعجب من النفس استشرقت و استنارت، و استطاعت بنور اللّه تعالیٰ، فأطاعتها الأنوار طاعتها للقدیسین (= و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طرب گیرد به واسطهٔ اشراق نور حقّ عزّ و علا، و عنصریّات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبّه ایشان با عالم ملکوت؛ همچون آهن که متشبه نمود به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غیره و اگرچه حال آهن اقتضا نمی‌کند. و چون که در آهن این حال مشاهدت کرده شود، عجیب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حقّ سبحانه و تعالیٰ، آنگاه اکوان او را اطاعت دارند، همچنان که طاعت قدسیان دارند).[۲]

---

۱. همان، ج ۳، صص ۷۵-۷۷.

۲. همو، هیاکل النّور، به کوشش محمّد کریمی، پیشین، صص ۱۰۳ (متن عربی)، ۱۵۵ (ترجمهٔ کهن فارسی).

۹ ـ ۳. مانند این گونه مباحث را دربارهٔ مسئلهٔ خلافت خدا در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوس متّصل شده به «عقل فعّال»، در رساله‌های دیگر نیز می‌بینیم.[1] یادآور باید شد که میان فصل‌های نهایی این رساله‌ها و نَمَط‌های نهم و دهم اشارات و تنبیهات ابن‌سینا شباهت‌هایی هست. عنوان نَمَط نهم از اشارات «فی مقامات العارفین» است و عنوان نَمَط دهم «فی اسرار الآیات». ابن‌سینا با طرح این دو نَمَط در اشارات، باب جدیدی در فلسفهٔ ایرانی / اسلامی گشود و به مسئلهٔ نظری اتّصال با عقل فعّال نزد فیلسوفان پیش از خود و خاصّه فارابی، حیات تازه‌ای دارد و تعبیر سیاسی از چنین مقامی بسیار مهم می‌نماید.[2] سهروردی هم با ارائهٔ همان مطالب، امّا به تفصیل بیشتر و با تحلیل جدی‌تر و با ارائهٔ تأویل آیات قرآنی،[3] به همان نتایج فلسفی / سیاسی رهنمون می‌شود؛ و اگر ابن‌سینا ضمن سخن گفتن از «مقامات عارفین» طبقهٔ "زهاد" و "عابدان" و "عارفان" را از هم جدا می‌کند، امّا سهروردی از «حکمای متألّه» تعبیر جامع‌تری ارائه می‌دهد و با «خلیفة اللّه» دانستن رئیس مدینه در هر عصری، از بحث صرفاً عرفانی ابن‌سینا پا فراتر می‌نهد. چه، به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تألّه می‌توانند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند؛ در

---

۱. همو، «الالواح العمادیّة»، سه رساله از شیخ اشراق، پیشین، ص ۷۷ ؛ همو، «الواح عمادی»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۴.

۲. ابن‌سینا، التنبیهات و الاشارات، به کوشش محمود شهابی و علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۳۹ ش، صص ۱۵۱ـ۱۷۰؛ همو، همان، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۹۳ به بعد. ابن‌سینا در آخرین سطرهای الاهیّات شفاء، «امام» را به مثابه انسان کامل و سلطان معنوی جهان معرّفی می‌کند؛ و این ایده به «حکیم متألّه» ذکر شده در مقدّمهٔ حکمة الاشراق شباهت بسیار دارد. نک: الشفاء (الالهیّات)، به کوشش جورج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق، صص ۴۵۱ـ۴۵۵.

۳. دربارهٔ چگونگی کاربست آیات قرآنی در آثار سهروردی نک: نجفقلی حبیبی، «آیات قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی»، **مجموعه سخنرانی‌های هفتمین کنگرهٔ** تحقیقات ایرانی، به کوشش محمّد رسول دریاگشت، تهران، ۱۳۵۷ش، ج ۳، صص ۵۰ـ۷۵.

«خلیفة اللّه». اختلاف اصلی‌تر میان دو فیلسوف را در این نکته می‌باید جُست که ابن‌سینا به دنبال بیان دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات است، امّا سهروردی چنین کارهایی را از تجربهٔ واقعی موضوع مُدرِک در «عالَم خیال» می‌داند و از نظر او: تجربهٔ اشراقی تجربه‌ای است واقعی.[1]

۱۰ - ۳. این گونه است که سهروردی با پیش کشیدن و طرح «خلیفة اللّه» بودن «رئیس مدینه»، خود را در ادامهٔ همان جریانی قرار می‌دهد که پیشتر از آن به «گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی» یاد کردیم. جریانی که سازهٔ حاکم بر آراء سیاسی بسیاری از متفکرانش، تهی ندانستن عالم وجود از حجّت خداوندی[2] ـ نزد امامیّه و اسماعیلیّه: امام ـ، در مقام رئیس مدینه است و برخورداری رئیس مدینه از عصمت (: فرّهٔ ایزدی) و پیوند او با عقل فعّال؛ و غیر فاضله خواندن حکومت عاری از چنین حجّتی و ناروا دانستن همکاری با چنین حکومتی.[3] و می‌دانیم که ایده‌های

---

۱. بنای فلسفهٔ اشراق بر «علم حضوری» گذارده شده است. سهروردی در مقدّمهٔ حکمة الاشراق، با استفاده از اصطلاحاتی مانند «خلوات و منازلات» و در نهایت «مشاهدهٔ اشراقیّه» به مبانی نوین روش فلسفهٔ اشراقی اشاره می‌کند؛ و این بدان معناست که در نظر او، دریافت یا اکتساب اصول اوّلیّهٔ ایدهٔ فلسفی، شامل، امّا نه منحصر به بدیهیّات (: اصل تناقض، اصل طرد شقّ ثالث، اصل تساوی و نفی مضاعف و ...) است. شناخت اوّلیّهٔ انائیّت در حمل ادراک بر موضوع، یعنی تشخیص موضوع مُدرِک و تعمیم آن بر «تویی»، «اویی» و «منی»؛ و نیز علم باری تعالیٰ، «علم حضوری» است و نه «حصولی»، و بلاواسطه است بدون امتداد زمانی، و متحیّر در مکان سه بعدی نیست. نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۹-۱۳.
سرچشمه‌های این بحث را نزد ابوالبرکات بغدادی نیز می‌توان یافت. نک: المعتبر، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ق، ج ۱، صص ۸، ۴۰-۴۶.

۲. چنان که برای مثال، حدیث‌های مسئلهٔ «ان الارض لا تخلوا من حجّة»، بیشترین حجم کتاب کافی کلینی را به خود اختصاص داده است.

۳. وزیر مغربی اسماعیلی، حسین بن علی (۳۷۰-۴۱۸ق) هنگامی که پس از قتل پدر و عمو و برادرانش توسط الحاکم بامراللّه فاطمی، سرخورده از اسماعیلیان مصر به بغداد و شیعیان دوازده امامی پناه آورد، بر بزرگان این گروه و از جمله سیّد مرتضی اعتراض کرد که

بنیادین این جریان، در شکل حادّ خود، جریان‌های گنوستیک تندرویی همچون «اسماعیلیّه» و «قرمطیان» را نتیجه می‌دهد.[۱]

۱۱ ـ ۳. به هر حال، سهروردی نیز چون شماری دیگر از متفکران هم عصر خود، در متن چنین جریانی قرار دارد و به هر حال، ناگزیر از اتخاذ موضعی در این میانه است. به زعم ما، با مراجعه به گویاترین گفتار او در این زمینه در مقدّمهٔ حکمة الاشراق، می‌توان بی‌هیچ شرحی، موضعش را تشخیص داد؛ موضعی که به روشنی از پاسخ گنوستیک او به غزالی خبر می‌دهد؛ به ویژه در ردّ «ریاست بنیادگرفته بر زور و تغلّب» (: سلطنت)[۲]:

> عالم وجود هیچ گاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بُوَد و حجّت و بیّنات خدای به نزد او باشد تهی نباشد، و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بُوَد بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار

چرا با حکومت عبّاسی غیر معصوم همکاری دارند؛ و در پاسخ به او بود که سیّد مرتضی رسالهٔ مسألة فی العمل مع السلطان را نگاشت. نک: شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة إلی تصانیف الشیعة، بیروت، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۳۹۸؛ سیّد مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۸۷ـ۹۷؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیّه؛ تأمّلی بر نخستین دوران تدوین»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۴؛

W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtaḍa on the Legality of working for Government", *BSOAS*, vol.XLIII, 1980, pp.18-31.

۱. دربارهٔ قرمطیان نک: برنارد لویس، تاریخ اسماعیلیان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۹۷ـ۱۱۳؛ رضا رضازاده لنگرودی، «کتابشناسی تحلیلی جنبش قرمطی»، یادگارنامهٔ فخرایی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۵ـ۵۴۳؛ همو، «جنبش قرمطیان بحرین»، فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی، سال دهم، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱ـ۵۸؛

W. Madelung, "The Fatimid and the Qarmatis of Baḥrayn", *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, op.cit, pp.21-73.

۲. دربارهٔ ایدهٔ «سلطنت اسلامی» نک: داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیّت در اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۱۹۹ـ۲۱۴.

است نیز چنین خواهد بود ... هر گاه اتّفاق افتد که در زمانی حکیمی آید که هم متوغّل در تألّه باشد و هم در بحث، او را ریاست تامّه می‌باشد و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتّفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغّل در تألّه و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت، و هرگاه چنین نیز اتّفاق نیفتد، پس ریاست تامّه از آن حکیمی باشد متوغّل در تألّه و از بحث عاری و او خلیفهٔ خدا باشد. و جهان وجود هیچ گاه از حکیمی که متوغّل در تألّه باشد خالی نَبُوَد و آن حکیم متوغّل در بحثی را که متوغّل در تألّه نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد. زیرا هیچ گاه جهان از حکیمی که متوغّل در تألّه است خالی نَبُود، و وی شایسته‌تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغّل در بحث است. زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد. و البتّه مراد من از این ریاست، ریاست از راه چیرگی (: تغلّب) نَبُوَد. بلکه گاه باشد که امام متألّه در ظاهر و مکشوفاً مستولی بُوَد و گاه به طور نهانی و آن همان کسی است که همه وی را قطب خوانند و او راست ریاست تامّه، اگرچه در نهایت گمنامی باشد. و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی بس نورانی و درخشان بُود و هرگاه جهان از تدبیر [حکیمی] الاهی تهی ماند ظلمت‌ها و تاریکی‌ها [بر عالَم و مردم آن] چیره شود.[1]

۱۲ ـ ۳. بر اساس آنچه آمد، می‌توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی»،

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمهٔ سیّد جعفر سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش، صص ۱۹-۲۱.

بیش از هر چیز، بیان باورهای همگانی زمان سهروردی ـ البتّه نزد جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی ـ است بر پایهٔ حکومت افراد دانا و حکیم، یا در اصطلاح فلسفهٔ سیاسی یونانی همان «فیلسوف / شاه» افلاطونی. چنان که خواهیم دید، به زعم برخی محقّقان، چنین باوری، آن گونه که در فلسفهٔ سیاسی ایرانی / اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است. حال آنکه سهروردی ارزش‌های نمادین شاهان اساطیری ایرانی را هم به آن پیوند می‌زند؛ چنان که از «کیخسرو» به عنوان نمونهٔ کاملی از حکومت حکیمانهٔ عادلانه یاد می‌کند.[1] و امّا هر اندازه که بخواهیم به این دید جنبهٔ نظری بدهیم، جنبهٔ عملی آن مهم‌تر خواهد بود؛ چون اساس آن، نسبت حکمت و حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. آری، نزد سهروردی، این گونه است منظور داشتن چنان حکیم حاکمی و چنین است اصل بنیادین «آیین سیاسی اشراقی».

۱۳ ـ ۳. ناگفته نماند که چنین اصلی نزد جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی، مدّت‌ها پیش از سهروردی نیز شناخته شده بود؛ به ویژه که نظام مدینهٔ فاضلهٔ فارابی بر آن استوار است. فارابی در فصل بیست و ششم کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، هنگامی که طرح هرمی جامعه، یعنی نقطهٔ جدایی آموزه‌اش از نظریّهٔ افلاطون را به دست می‌دهد، بر آن است که قاعدهٔ جامعه را بی‌سوادان تشکیل می‌دهند و علما بالای ایشانند؛ هر که عالم‌تر است بالاتر است. او با طرح نسبت معکوس میزان علم اشخاص و تعداد آنها، جامعه را هرمی می‌داند که عالم‌ترین مردم در رأس آن بوده و از آنجا که وی با عقل فعّال در پیوند است، انسان کامل، فیلسوف / شاه، رسول و امام جامعه اوست.[2] شماری از محقّقان تاریخ فلسفهٔ اسلامی،

---

۱. همو، «الالواح العمادیة»، سه رساله از شیخ اشراق، پیشین، صص ۷۰-۷۱؛ همو، «الواح عمادی»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۱۸۶-۱۸۸.

۲. ابونصر فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱م،

سرچشمهٔ این سخنان فارابی را در رساله جمهوری افلاطون باز جسته‌اند؛[۱] چنان که یکی از مهم‌ترین مورّخان فلسفهٔ سیاسی کلاسیک، لئو اشتراوس، در مورد فارابی، و به ناگزیر دربارهٔ اساس فلسفهٔ سیاسی اسلامی، ضمن بیان نقش بنیادی حکومت حکیم دانا، نوشته است:

> فارابی چنان تحت تأثیر کتاب جمهوری افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چارچوبی سیاسی بیان کرد.[۲]

۱۴ ـ ۳. به نظر می‌رسد که رأی لئو اشتراوس در این باره، آن گونه که او بر آن اصرار می‌ورزد، نمی‌تواند قطعی به نظر برسد. چه، امروزه بر پایهٔ پژوهش‌های ارزشمند دکتر علی نقی منزوی و یوزف فان اس و هاینتس دایبر، می‌دانیم که فارابی به دنبال راه ابن‌مقفّع، ابن‌راوندی، ایرانشهری، و محمّد بن زکریای رازی، وارث فلسفهٔ ایران ساسانی است که پایه‌های اندیشه‌های متفکرانش بر اصول اشراقی تدریس شده در مدارس خوزستان و کردستان، در دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا، حران و نصیبین استوار بوده و پس از ترجمهٔ اثولوجیا و دیگر آثار نوافلاطونی، با اندیشه‌های اسکندرانی نیز پیوندی جدید می‌یابد. فارابی در چنین شرایط اجتماعی و عقلانی‌ای، ایده‌های اشراقی و آموزه‌های سیاسی / مذهبی خود را که پروردهٔ محیط خراسان، سرزمین اسلام گنوستیکی و سامانیان اسماعیلی‌گرا، وارثان چند سده اندیشهٔ گنوستیک بود، در کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة و چند رسالهٔ دیگر مطرح کرد. ولی در اثر گذشت زمان، و

صص ۱۱۷-۱۱۹.

1. E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, op.cit, pp.126-128; M. Galston, *Politic sand Exellence, The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, 1990, pp.146-147.
2. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glenco, 1952, p.9.

در پی نزدیک شدن گنوستیسیسم و سنّی‌گرایی به یکدیگر زیر فشار خلفا، ایده‌های فارابی بیش از پیشینیان یاد شده‌اش، در پوستهٔ ضخیم سنّی‌نمایی پوشیده شد. او افکار شیعی ایرانی خود را برای احتراز از سرنوشت گذشتگان مطرودش و برای کسب مصونیّت مذهبی در گفتمان مذهب سنّی حاکم در بغداد، به ارسطو نسبت داد. برای مثال، او نظریّهٔ «قطب» یا امام خانه‌نشین شده را که یک ایدهٔ شیعی است و گویا به بیست و پنج سال خانه نشینی علی (ع) اشاره دارد، به فلسفهٔ یونانی نسبت داده و می‌افزاید که این مسئله مورد اتّفاق نظر افلاطون و ارسطو بوده است.[۱]

۱۵ ـ ۳. ایجاد «مدینهٔ فاضله» مدّت‌ها پیش از فارابی نیز، آرزوی جریان‌های گنوستیک تندرو، و به ویژه اسماعیلیان، می‌بود؛ و پس از او نیز نزد این جریان‌ها پی گرفته شد. چنان که در رسائل اخوان‌الصفا از آن به «مدینهٔ روحانی» یاد شده و شرایط آن را در فصل‌های یکم و دوم از رسالهٔ چهل و هفتم در علوم ناموسی (: قانونی) بازمی‌یابیم.[۲] فارابی نیز نام رسالهٔ خود و بسیاری از اصطلاحات آن را از چنین جریان‌های گنوستیکی گرفته، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة را بر سی و هفت بخش تقسیم کرد که بیست و پنج بخش آن دربارهٔ ایده‌های گنوستیک و فلسفهٔ اشراق اوست و تنها دوازده بخش پایانی کتاب را به آموزه‌های سیاسی / مذهبی خود اختصاص داد؛ آموزه‌هایی که ادامهٔ منطقی نظام فلسفی او به شمار می‌روند. فارابی دربارهٔ دوازده بخش سیاسی کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، در کتاب دیگر خود به نام السیاسة المدنیّة با تفصیلی بیشتر سخن می‌گوید.[۳]

---

۱. ابونصر فارابی، کتاب تحصیل السّعادة، به کوشش جعفرآل یاسین، بیروت، ۱۴۰۱ق، صص ۹۶-۹۷.

۲. رسائل اخوان‌الصفاء و خلان الوفاء، با مقدّمهٔ بطرس البستانی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۴،صص ۱۲۵-۱۲۶.

۳. دربارهٔ مدینه‌های مورد بحث فارابی و چگونگی تأثیر آموزه‌های سیاسی مکتب‌های فلسفی مختلف، و به ویژه افلاطون و ارسطو و اسماعیلیان و امامیان بر او برخی منابع مورد

۱۶ ـ ۳. باری، سهروردی مبنای حکومت مطلوب خویش را «امر اللّه» می‌داند و بر آن است که «امر اللّه» از راه الهام به حاکم حکیم می‌رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفت اشراقی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی استوار کرده، معرفت خاصّ فرآیند اشراق است که به «حکومت اشراقی» می‌انجامد؛ و تنها رسیده به چنین حکومتی، حکیمی حاکم تواند بود و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام توانند برداشت. «حکیم متألّه» سهروردی، فرد فاضل و دانایی است که به نهایت کمال حکمت ذوقیّه و بحثیّه را در خویش جمع دارد؛ کسی که آن دو نوع حکمت را در وجود خود به منتهای هماهنگی رسانیده و از حکمتی برخوردار است که او را چونان سیاستمداری عادل برمی‌سازد و توانایی اجرای «امر اللّه» در مدینه را به وی می‌بخشد. به زعم سهروردی، چنین کسانی، یعنی «حکمای متألّه»[1] در عصر خود، رؤسای کامل توانند بود و با بودن سیاست حکومت در دست آنها، آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.[2]

مراجعهٔ من عبارت بوده‌اند از: علی نقی منزوی، «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی»، ماهنامهٔ چیستا، سال سوّم، شمارهٔ اوّل، شهریور ۱۳۶۴ش، صص ۵-۱۳ (منتشر شده با امضاء مستعار علی کوشا)؛

Fauzi M. Najjar, "Al-Farabi's Political Philosophy and Shiism", *Studia Islamica*, vol.XIV, 1961, pp.57-72; H. Enayat, "Plato Versus Aristotle in Farabi's Political Thought", *Essays on Farabi*, Edited by I. Afshar, Tehran, 1976, pp.64-72; H.Daiber, "The Ismaili Background of Farabi's Political Philosophy: Abū Ḥātim al-Rāzī as a Forerunner of Fārābī", *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65.Geburtstag*, ed. U.Tworuschka, Köln, 1992, pp.143-150.

۱. دربارهٔ حکمای متألّه بنگرید به پی‌نوشت ۲ بند «۵ ـ ۲.».

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۱۱-۱۳؛ همو، حکمة الاشراق، ترجمهٔ سیّد جعفر سجادی، پیشین، صص ۱۹-۲۱. هروی، صاحب انواریّه در شرح حکمة الاشراق هم دو نوع حکومت حقّه را مشخّص می‌کند: حکومت ظاهر

۱۷ـ۳. امّا طنز تلخی نیز وجود دارد؛ و آن اینکه حکیم نوراندیش ما در فرجام به انکار و اصرار اهل غسق (: فقیهان حنبلی حلب) کشته می‌شود و به اتّهام کفر و الحاد؛ درحالی که اندکی بعد شمس تبریزی به حمایت از او می‌نویسد: «آن شهاب را آشکارا کافر می‌گفتند ـ آن سگان ـ گفتم حاشا، شهاب کافر چون باشد»[1] و تا آنجا پیش می‌رود که بر اسد الدّین متکلّم برای به زشتی یاد کردنش از سهروردی می‌تازد و او را «بی‌انصاف» می‌خواند.[2]

۴. قتل سهروردی و آیین سیاسی اشراقی

۱ـ۴. بنا بر گزارش‌های موجود، در سال ۵۸۷ هجری به فرمان سلطان صلاح الدّین ایّوبی، شهاب الدّین یحیی سهروردی، این مجدّد راستین حکمت در ایران را که در ۵۴۹ هجری در قریهٔ سهرورد، از توابع زنجان، به دنیا آمد، فقه و کلام و حکمت را در مراغه و اصفهان و ماردین بیاموخت، و مدّتی در خدمت پادشاهانی از سلاجقهٔ روم بود، در حلب، شهری در سوریه، بکشتند.[3]

مانند حکومت انبیاء و برخی پادشاهان مانند اسکندر و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال، نک: محمّد شریف الهروی، انواریّه، پیشین، ص ۱۴.

۱. مقالات شمس، به کوشش محمّد علی موحّد، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۷۵.

۲. همان، ص ۲۹۷.

۳. منابع اصلی تاریخ حیات سهروردی عبارتند از:

ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی‌طبقات الاطباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۴م، ج ۲، صص ۱۶۷ـ۱۷۲؛ همو، همان، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۸م، صص ۶۴۱ـ۶۴۶؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوك المصر و القاهرة، قاهره، بی‌تا، ج ۵ـ۶، صص ۱۱۴ـ۱۱۵؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ق، ج ۳، صص ۱۵۶ـ ۱۵۸؛ ابن‌خلّکان، وفیات الأعیان، به کوشش احسان عبّاس، پیشین، ج ۶، صص ۲۶۸ـ۲۷۴؛ ابن شدّاد، النّوادر السلطانیّة و المحاسن الیوسفیّة، به کوشش جمال الدّین السیّال، قاهره، ۱۹۶۴م، صص ۳۱ـ۳۲، ۷؛ عماد الدّین الاصفهانی، «البستان الجامع لجمیع تواریخ أهل الزمان»، به

۴ـ۲. دستور قتل سهروردی در نامه‌ای از صلاح‌الدّین به پسرش ملک ظاهر غازی، حاکم حلب، صادر شد. امّا حاکم که با شیخ انس گرفته و او را در دربار خود جای داده بود، از کشتنش سر باز زد. پس، صلاح‌الدّین در نامه‌ای دیگر به پسرش، تأکید کرد که اگر سهروردی را نکشد، حکومت حلب را از او خواهد گرفت؛ و سرانجام، روایت می‌کنند که ملک ظاهر، حاکم حلب باقی ماند.[۱]

۴ـ۳. اگر چه مراجعه به متن‌های تاریخی، دلایل کلّی «معمولی» و «یکسانی» مانند فساد در دین، اتّهام الحاد و شهرت به زندقه را به عنوان

کوشش کلود کاهن، در:
"Une chronique syrienne de VI°/XII° Siécl", *BEO*, vol. VII-VIII (1937-38), pp. 150-151;
ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب فی‌اخبار من ذهب، قاهره، ۱۳۵۰ق، ج ۴، ص ۲۹۰؛ ابن قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م، ص ۲۹۰؛ همو، همان، ترجمهٔ فارسی از سدهٔ یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۳۹۵؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳ـ۱۴، صص ۵ ـ ۶؛ شمس الدّین محمّد الذهبی، العبر فی خبر من غبر، به کوشش صلاح الدّین المنجد و فؤاد السیّد، کویت، ۱۹۶۳ م، ج ۴، صص ۲۶۳ـ ۲۶۵؛ شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الأرواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)، به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، صص ۱۱۹ـ۱۴۳؛ همو، همان، ترجمهٔ ضیاءالدّین درّی، تهران، ۱۳۱۶ش، ج ۲، صص ۱۳۷ـ ۱۴۵؛ همو، همان، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه و محمّد سرور مولایی، پیشین، صص ۴۵۴ـ ۴۷۵؛ زکریا بن محمّد بن محمود قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۹۸ م، صص ۳۹۴ـ ۳۹۵؛ همو، همان، ترجمهٔ محمّد مراد بن عبدالرحمان، به کوشش محمّد شاهمرادی، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، صص ۱۶۲ـ۱۶۳؛ ناصرالدّین منشی یزدی، درّة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمهٔ فارسی تتمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم مجلّهٔ مهر، پیشین، صص ۱۰۳ـ۱۰۴؛ یاقوت حموی، ارشاد الأریب فی معرفة الأدیب، به کوشش مارگولیوث، قاهره، ۱۹۲۳ م، ج ۶، ص ۲۶۹؛ ابومحمّد عبدالله بن اسعد یافعی، مرآة الجنان و عبرة الیقظان، حیدرآباد، ۱۳۳۷ـ۳۹ق، ج ۳، ص ۴۳۴.

۱. برای گزارش فارسی این نامه‌ها نک: شهرزوری، نزهة الأرواح، ترجمهٔ تبریزی، پیشین، صص ۴۶۰ـ۴۶۳.

دلایل اصلی قتل او پیش رو می‌نهند، امّا چنین می‌نماید که نمی‌توان حضور موارد دیگری را در این ماجرا نادیده انگاشت؛ انگار که آن دلایل کافی نمی‌نمایند؛ و گویا در گزارش‌های مانده بر جای از این ماجرا، مطلبی هست که به سکوت برگزار شده است. چه، از سویی جزییّات قتل سهروردی به روشنی بیان نمی‌شوند، و از دیگر سو، از بازسازی این رخداد بر مبنای روایت‌های بازمانده، برمی‌آید که قتل او در حلب، کار چندان ساده‌ای هم نبوده است. از این رو، برای راهیابی به اقلیم این سکوت، سر در پی حدسی که سکوت یاد شده را پیامد خواستی مبتنی بر توطئه می‌انگارد، بر آن خواهم بود که نظریّه‌ای پذیرفتنی‌تر دربارهٔ چرایی قتل وی به دست دهم؛ دربارهٔ رخدادی که دیرزمانی است پساپشت پرده‌ای از ابهام، پوشیده مانده است.

۴-۴. پیش از این، دربارهٔ درونمایه‌های اصلی «آیین سیاسی اشراقی» و پس‌زمینه‌های اسماعیلی آن، به تفصیل سخن گفتم. پس، در اینجا رهیافتی را برگزیده‌ام مبتنی بر رجوع به جزییّات گزارش‌های تاریخی دربارهٔ زندگانی و مرگ سهروردی، و آنگاه بررسی احوال دولت ایّوبی در سال‌های ۵۷۹ تا ۵۸۷ هجری،[۱] و سرانجام، نشان دادن پیوستگی آن آیین سیاسی و این اوضاع سیاسی / اجتماعی با قتل وی.

۴-۵. در تلاش برای دریافتن چرایی قتل سهروردی، از آنجا که چنین امری تنها از راه بررسی روشمندانهٔ همان متونی ممکن است که چنان مدّعاهایی در این باره دارند، از طرح پرسش‌هایی ناگزیریم که با عطف نظر به رویدادهای واقع در وضعیّت تاریخی مورد بحث، بتوانند هر چه بیشتر، نکات ناآشکار و پنهان مانده در انگارهٔ غالب بر گزارش‌ها را برجسته نمایند. بدین ترتیب، در اینجا گسترهٔ پرسش‌های ما چنین است:

۴-۶. می‌دانیم که سهروردی در ۵۷۹ هجری وارد حلب می‌شود و به

---

۱. یعنی دوران همنشینی ملک ظاهر با او.

زودی به دربار ملک ظاهر راه می‌یابد و پس از چند سال در ۵۸۷ هجری به قتل می‌رسد. چرا او را در حلب به فرمان سلطان ایّوبی می‌کشند؟ مگر از یک جوان سی و چند سالهٔ اهل حکمت که به روایتی لباس و ظاهرش به «خربندگان» می‌مانسته،[1] بیم چه می‌رفته است؟ و اینکه شخص سلطان چرا باید نامه‌ای به خط قاضی القضات خود به پسرش دربارهٔ قتل سهروردی بنویسد،[2] در حالی که می‌دانیم سال ۵۸۷ هجری، هنگامهٔ یکی از شدیدترین مراحل جنگ‌های صلیبی، و نیز هم‌زمان است با ورود ریچارد، پادشاه انگلستان، به عکّا.[3] یک سال پیش از این تاریخ هم، سلطان صلاح‌الدّین در چند شهر سوق الجیشی به جنگ با صلیبیان مشغول بوده و در عین حال، چنین می‌نماید که به رغم برخی مصالحه‌های اوّلیه با نزاریان شام، از دسیسه‌های راشد الدّین سنان، «پیرمرد کوهستان»، که در قلعهٔ مصیاف (: الموت ثانی) می‌زیسته،[4] به سختی به ستوه آمده، و

---

۱. ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، پیشین، ص ۶۴۴.

۲. همان، ص ۶۴۲.

۳. نک: ویل دورانت، تاریخ تمدّن، جلد چهارم (عصر ایمان، بخش دوم)، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۸۰۲.

۴. سنا بن سلمان (یا سلیمان) بن محمّد ابوالحسن بصری، معرف به راشد الدّین، از جملهٔ برجسته‌ترین شخصیّت‌های تاریخ اسماعیلیان نزاری است که در خانواده‌ای شیعی در دهکده‌ای در نزدیکی بصره بر سر راه واسط به نام عقرالسدن به دنیا آمد؛ در بصره رشد کرد و آنگاه به کیش نزاری درآمد. سپس به الموت رفت و در آنجا همدرس حسن، ولیعهد محمّد بن بزرگ امید شد؛ و به بررسی آثار فیلسوفان و رسائل اخوان الصفا همّت گماشت. پس از به قدرت رسیدن حسن دوم در ۵۵۷ هجری، سنان که در شمار دوستان نزدیک او بود، به شمام فرستاده شد. پس در میان نزاریان کهف، از مهم‌ترین قلعه‌های نزاریان در جبل بهراء ساکن شد و محبوبیّت فوق‌العاده‌ای یافت؛ تا آنکه پس از درگذشت شیخ ابومحمّد، رئیس دعوت نزاری شام، و پس از قتل خواجه علی بن مسعود، جانشین ابومحمّد بدون تأیید و تصویب الموت، رهبری دعوت در شام را عهده‌دار شد. او با شتاب به کشمکش‌های داخلی جامعهٔ نزاری شام خاتمه داد و افزون بر نظم دوباره‌ای که به تشکیلات نزاری داد، دسته‌ای مستقل از فدائیان را نیز متشکل ساخت. به نوشتهٔ فرهاد دفتری «از نظر سیاست

بدین‌سان، با مشکلات فراوانی روبرو بوده است. از سوی دیگر، صلاح‌الدّین در معرض توطئه‌های سیاسی خلفای عبّاسی و حتّی دسیسه‌های بازماندگان فاطمیان در قاهره هم قرار داشته است.[۱] می‌توان پرسید که چرا صلاح‌الدّین با این همه گرفتاری و درگیری در جنگ و دفاع از مصر و بیت‌المقدس، می‌باید به مسئلهٔ حضور یک جوان صوفی ژنده‌پوش در حلب هم بپردازد؟ تاریخ‌نگاران آن دوران، مطلب قابل توجهی در این باره ذکر نمی‌کنند. امّا، البتّه می‌توان پرسید که گفتار و رفتار یک جوان به ظاهر گوشه‌نشین، هر قدر هم که از نظر بحث‌های فلسفی و کلامی و فقهی، گفتارش گستاخانه باشد، چگونه سبب دخالت‌های شخصی سلطانی می‌شود که آن گونه گرفتاری‌های مهمّی دارد؟

۴-۷. بر پایهٔ برخی قرینه‌ها، می‌توان حدس زد که ماجرای قتل سهروردی، می‌باید پیچیده‌تر از آنی باشد که در ظاهر به نظر می‌آید و چه بسا او درگیر ماجراهایی سیاسی بوده باشد. اکنون می‌دانیم که ایوبیان از کردان هذبانی‌ای بودند که در نتیجهٔ خدمت در کنار سربازان تُرک

خارجی، هدف سنان عبارت بود از حفظ دولت خود از شرّ دشمنان بسیارش؛ و به همین دلیل هم، توجه خود را به آن حکمرانان سنّی‌ای معطوف کرد که از هر جانب استیلای خویش را بر شام می‌گستردند. در واقع، در روزگار او، صلاح‌الدّین و نورالدّین که در اوج قدرت خویش بودند و جهاد اسلامی را بر علیه صلیبیان رهبری می‌کردند، برای نزاریان، از فرنگیان دشمنان بزرگ‌تر و خطرناک‌تری به شمار می‌آمدند. پس، سنان که همچون حسن صباح در تدبیر سیاست‌های سوق‌الجیشی هوشمند و زیرک بود، با تشخیص این واقعیّت‌ها، در رفتار و برخورد خود با جهان بیرونی، خط‌مشی‌های مناسبی در پیش گرفت؛ خط‌مشی‌هایی که به‌گاه نیاز، به قصد تأمین همه جانبهٔ امنیّت و استقلال دولت خود، آنها را مورد تجدید نظر قرار می‌داد».

F. Daftary, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*, Cambridge, 1995, p.397.

۱. ابوشامه شهاب‌الدّین عبدالرحمن بن اسماعیل، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، قاهره، ۱۹۵۶ م، ج ۲، ص ۱۲۰.

سلجوقی، سخت تُرکمَآب شدند.[۱] پس از تقسیم سلجوقیان به دو گروه ایرانگرا و عربگرا (: گنوستیک و سنّی)، این کردان نیمه گنوستیک / نیمه سنّی به سرکردگیِ ایّوب و برادرش شیرکوه، در سال‌های ۵۳۲ هجری به بعد، به خدمت نورالدّین زنگی بن آق‌سنقر، فرمانروای ترک حلب و موصل درآمدند.[۲] با برگزیده شدن صلاح‌الدّین به جانشینی شیرکوه،[۳] در محرّم سال ۵۶۷ هجری به هنگامی که عاضد، آخرین خلیفهٔ فاطمی، در بستر احتضار افتاد، به فرمان صلاح‌الدّین خطبه را به نام مستضیی، خلیفهٔ عبّاسی بغداد، خواندند و نکتهٔ قابل توجه آنکه به گفتهٔ ابن‌اثیر، این تغییر به راحتی توسط مردم پذیرفته شد.[۴] بدین ترتیب، صلاح‌الدّین با محو آثار حکومت فاطمیان در مصر،[۵] در حکومت خود، خطمشی تعلیماتی و دینی مبتنی بر مذهب اهل سنّت و آموزه‌های پذیرفتهٔ غزالی را در پیش گرفت؛ خطمشی‌ای مخالف با هرگونه جریان برخاسته از گنوستیسیسم

---

۱. از جمله آثاری که به خوبی از تبار ایّوبیان بحث کرده‌اند، ازکتاب‌های خریدة القصر عمادالدّین اصفهانی و مفروج الکروب جمال‌الدّین محمّد بن سالم بن واصل می‌باید یاد کرد.

۲. عزّالدین علیّ بن الأثیر، کامل (تاریخ بزرگ ایران و اسلام)، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۵۱ ش، ج ۲۱، صص ۲۵۶-۲۵۸.

۳. که زمام امور مصر را در ۵۶۴ هجری به دست گرفته بود. نک: ابن‌أثیر، کامل، پیشین، ج ۲۱، صص ۲۵۸-۲۶۴.

۴. همان، ج ۲۲، صص ۳-۹.

۵. و از جمله آتش زدن و نابودی دارالعلم قاهره. دربارهٔ این مؤسسه نک: یوسف العش، دور الکتب العربیة العامة و شبه العامّة لبلاد العراق و الشام و مصرفی العصر الوسیط، ترجمه عن الفرنسیّة نزار اباظة - محمّد صبّاغ، بیروت - دمشق، ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م، صص ۱۰۴ - ۱۲۷؛ P.E.Walker, "Fatimid Institutions of Learning", *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol.34, 1997, pp.179-200; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Lerning*, London, 1997, pp.27-29, 44-49, 71-78.
محمّدکریمی زنجانی اصل، «دارالعلم فاطمیان»، دایرة المعارف تشیّع، زیرنظر احمد صدر حاج سیّدجوادی و...، تهران، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، صص ۴۰۹-۴۱۰. متأسفانه این مقاله در مجموعهٔ مزبور به طرز نامطلوبی ویرایش و بدون مشورت با نگارنده کوتاه شده است.

رفض‌دار، و در عین حال، پذیرای خوب گنوستیسیسم بی‌رفض با آغوشی باز؛ همچنان که توجه به سرانجام متفاوت سهروردی و ابن‌عربی در این دربار از آن خبر می‌دهد.

۴-۸. پس، می‌توان حدس زد که صلاح‌الدّین و قاضی‌القضات وی، تعالیم سیاسی سهروردی به ملک ظاهر را خطرناک دانسته‌اند. پیشتر از نقش اساسی عنصر «حکیم حاکم متألّه» در آموزه‌های سیاسی سهروردی به تفصیل سخن گفتیم. به نظر برخی محقّقان، می‌توان گفت که او چنین نقشی برای ملک ظاهر در نظر گرفته و خودش را بخشندهٔ آن حکمت خاصّ در نظام سیاسی مطلوب خویش می‌دانسته است؛ آن هم با در نظر گرفتن برنامه‌ای برای ایجاد «مدینهٔ فاضله»ای که در آن، شاهزادهٔ جوان نقشی چون «افریدون» و «کیخسرو» داشته باشد؛ «مدینه»ای که «رئیس» آن صاحب کرامات است و کارهای خارق‌العادهٔ وی ایجاد هیبت و شوکت و فرّه می‌کند.[1]

۴-۹. امّا مورّخان چه می‌گویند؟ بهاءالدّین بن شدّاد، قاضی بیت‌المقدّس و مؤلّف النّوادر السّلطانیّة، زندگینامهٔ بس معروف صلاح‌الدّین ایّوبی، چه بسا که در قتل سهروردی، عهده‌دار نقشی بسیار مهم امّا مرموز بوده باشد. او که از ندیمان سلطان بوده، می‌توانسته وی را از مقاصد و نتایج سیاسی آموزه‌های سهروردی آگاه کند. ابن‌شدّاد فردی موصلی است که مدّت‌ها در نظامیّهٔ بغداد، کانون مبارزه بر علیه جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی تندرو، تدریس کرده و در ۵۸۴ هجری به خدمت صلاح‌الدّین درآمده و تا مرگ او در ۵۸۹ هجری، از نزدیک‌ترین

---

1. H. Ziai, "The Source and Nature of Authourity: A Study of al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy,* op.cit, pp. 342-344.

کسانش بوده است؛[1] و نیز می‌دانیم که در همین سال به مشاوری ملک ظاهر برگزیده می‌شود و مُصاحب او می‌گردد؛ یعنی بر همان مسندی می‌نشیند که سهروردی تا هنگام مرگش بر عهده داشته است.[2] آیا چنین نیست که ابن‌شدّاد، بسیار کمتر از آنچه می‌دانسته در کتابش آورده است؟ می‌دانیم که مورّخ نامدار مسلمان، ابن‌خلّکان، در اواخر عمر ابن‌شدّاد نزد وی رفته و وفیات الأعیان ابن‌خلّکان، در شمار مهم‌ترین و قدیمی‌ترین منابع زندگانی و قتل سهروردی است. می‌توان گفته‌های ابن‌شدّاد را از منابع اصلی نوشتهٔ ابن‌خلّکان دانست. چه، او تنها مورّخی است که از ابن‌شدّاد در این زمینه یاد می‌کند، به النّوادر السّلطانیّة‌اش اشاره می‌نماید و می‌گوید که قاضی حلب، بهاء‌الدّین، معروف به ابن‌شدّاد، در کتاب خود دربارهٔ زندگانی صلاح‌الدّین از سهروردی نام برده است.[3] ابن‌شدّاد در النّوادر السّلطانیّة، ازسهروردی تحت عنوان «جوانک» (: الشّاب) یاد می‌کند.[4] این قسمت از نوشتهٔ ابن‌شدّاد گویای نکته‌های ظریفی است که توجه بدان بایسته می‌نماید:

صلاح‌الدّین به دین سخت پایبند بود. به حشر اجساد باور داشت و در فرمانبری از شریعت همواره می‌کوشید. از

---

۱. ابن‌شدّاد در این باره نوشته است: «از نخستین مرتبه‌ای که صلاح‌الدّین را دیدم محبّتش در دلم جای گرفت و پی بردم که به جهاد عشق می‌ورزد. به همین مناسبت او را دوست داشتم و از ابتدای جمادی الاوّل سال ۵۸۴ هجری (= ۲۸ ژوئن ۱۱۱۸ م) که به شمال سوریه قدم نهاد، به خدمتش درآمدم». نک: النّوادر السّلطانیّة و المحاسن الیوسفیّة، به کوشش جمال الدّین الشّیال، پیشین، ص ۷۱.

۲. این نکته (: جدال بر سر منصب) نیز دربارهٔ چرایی و چگونگی برخورد و ابن‌شدّاد با سهروردی قابل تأمّل است. دربارهٔ جانشینی او به جای سهروردی و زندگانی‌اش نک: جمال الدّین شیّال، «ابن‌شدّاد»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، زیرنظر احسان یار شاطر، تهران، ۱۳۵۶ ش، جزوهٔ ۵، صص ۶۵۶ ـ ۶۵۸.

۳. ابن‌خلّکان، وفیات الأعیان، پیشین، ج ۶، ص ۲۷۳.

۴. ابن‌شدّاد، النّوادر السّلطانیّة، پیشین، ص ۷.

فلاسفه متنفّر بود و نیز از معطلّه و از دهریّون و از هر کسی که با شریعت مخالفت می‌کرد. به پسرش حاکم حلب، الملک الظاهر، فرمان داد که آن جوانک را که سهروردی نام داشت و در حلب به مقامی رسیده بود بکشد. چرا که گفته بودند او با شریعت ضدّیّت کرده و آن را منسوخ دانسته است. پس پسر صلاح‌الدّین، سهروردی را گرفت و فرمان داد تا او را مصلوب کردند و آنگاه بکشتند.[۱]

۴-۱۰. از نوشتهٔ ابن‌شدّاد، که بی‌گمان برداشت رسمی دولت ایّوبی از سهروردی است،[۲] چنین برمی‌آید که فیلسوف و حکیم متألّه جوان ما فعالیّت‌هایی داشته که از طرف کارگزاران دولت ایّوبی نامشروع به حساب آمده و آنها خود را از جانب او در تهدید می‌دیده‌اند. البتّه، برداشت چنین معنایی، آن هنگام ممکن خواهد بود که فعالیّت‌ها و آراء سیاسی سهروردی را در متن جریان گسترده‌تر و افق بازتری از تاریخ اسلام مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم؛ یعنی در متن فعالیّت جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی تندرو؛ و به ویژه اسماعیلیّه.

۴-۱۱. در حوزهٔ اندیشه‌های فلسفی و سیاسی، دیدیم که ظهور و حضور سهروردی را می‌توان واکنش شرق عالم اسلام دانست نسبت به آراء نظریّه‌پرداز مشروعیّت بخش خلافت عبّاسی: امام محمّد غزالی. از سوی دیگر، در آثار سهروردی می‌توان گونه‌ای گرایش به شعوبی‌گری را تشخیص داد؛ به ویژه در استناداتش به حکمای فهلوی ایران باستان و در به کارگیری اصطلاحات آنها در نوشته‌های خود. اکنون می‌دانیم که پیش از او، بسامد اصطلاحات پهلوی و مانوی را مشخّصاً در آثار اسماعیلیان

---

۱. همان، ص ۱۰.

۲. دربارهٔ ویژگی‌های اثر ابن‌شدّاد نک: فرانتس روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمهٔ اسداللّه آزاد، مشهد، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۲۴.

ایرانی می‌توان بازیافت؛[۱] هر چند که سهروردی، برخلاف آنها، کاربست صرفاً معرفتی چنین اصطلاتی را برنمی‌تابد و برآیندهای سیاسی این اصطلاحات را نیز پی می‌جوید؛ به ویژه با بهره‌گیری از اصطلاح «خورّهٔ کیانی».

۱۲-۴. ناگفته پیداست که چنین گرایشی، با منافع دولت ایّوبی در تضاد بوده است؛ دولتی که خامی خلفای عبّاسی بوده و در عین حال تحت نظر آنها قرار داشته و سیاستش را بر پیروی از ایده‌های غزالی در ستایش از خردستیزی و اندیشه‌سوزی قرار داده بوده و نیز بر مبارزه با جریان‌های گنوستیک ایرانی / اسلامی تندرویی که با همهٔ توان خود بر ضدّ خلافت عبّاسی فعالیّت می‌کرده‌اند. و بدیهی است که در نظر داشتن این نکته‌ها، چشم‌انداز دیگری بر علل قتل سهروردی تواند گشود.

۱۳-۴. هستند مورّخانی که به سهروردی اموری چون «سحر»، «شعبده» (: شعوذه)، «حیل»، «نیرنج» (: معرّب «نیرنگ») و «سیمیا» نسبت می‌دهند. شهرزوری که خود فیلسوفی اشراقی است، او را «صاحب کرامات» می‌داند.[۲] ابن‌ابی‌اصیبعة می‌گوید که سهروردی علم سیمیا می‌دانسته و از وی کارهای شگفتی هم در این فنّ دیده شده است.[۳] شهرزوری این گونه افعال را برآمده از آگاهی سهروردی از اسرار الاهی

---

۱. در این باره، برای نمونه، به نوشته‌های محقّقانهٔ پیوفیلیپانی ـ رونکونی دربارهٔ کتاب‌های گشایش و رهایش ناصرخسرو و امّ الکتاب، از آثار مورد توجه اسماعیلیّهٔ آسیای مرکزی، می‌توان نگریست. نک: پیو فیلیپانی ـ رونکونی، «نکاتی چند دربارهٔ اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامهٔ ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵ش، صص ۴۳۷-۴۴۳؛
Pio Filippani-Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismā'ilism", *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture,* ed. S.H. Nasr, Tehran, 1977, pp.101-120.

۲. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمهٔ تبریزی، پیشین، ص ۴۶۳.

۳. ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، پیشین، ص ۶۴۲.

می‌داند؛[1] و شمس‌الدّین محمّد ذهبی، از مورخان سدهٔ هشتم هجری، در کتاب العبر بر آگاهی سهروردی از علوم اوایل تأکید می‌کند و دلیل قتل او را فاسد کردن عقاید پسر سلطان صلاح‌الدّین ذکر می‌نماید.[2] در برخی از نسخه‌های نزهة الأرواح شهرزوری، به عبارتی شگفت برمی‌خوریم که در آن از قول برخی اصحاب و یاران سهروردی می‌گوید که وی را «رسول اللّه» هم نامیده‌اند.[3] البتّه، قزوینی در آثار البلاد خویش به نقل از سهروردی آورده که خرق عادات او در مقابل معجزهٔ انبیاء، کاری است ناچیز.[4] این سخن، آشکارا اتّهام ادّعای نبوّت توسط سهروردی را به چالش می‌کشد، هر چند که در فرجام، این مسئله نیز در شمار دلایل قتلش ذکر می‌شود.

۱۴-۴. بدین ترتیب، می‌بینیم که در یک سو، شماری از مورّخان به سهروردی ساحری و شعبده‌گری نسبت می‌دهند، و در سوی دیگر، برخی او را «صاحب کرامات» و «المؤیّد بالملکوت» می‌دانند. چنین طیف وسیعی از داوری را در تاریخ اسلام معمولاً دربارهٔ دگراندیشان و ستیزه‌جویان جریان‌های حامی حکومت‌ها بازمی‌یابیم؛[5] و توجه به این مسئله نیز دلیل دیگری بر برخورد منافع ایّوبیان و سهروردی تواند بود.

۱۵-۴. بر اساس گزارش مورّخانی چون ابن‌شدّاد، ابن‌ابی‌اصیبعة و ابن خلّکان، می‌دانیم که شیخ وارد حلب می‌شود. در آنجا ابتدا در مدرسهٔ

---

۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمهٔ تبریزی، پیشین، ص ۴۵۷.

۲. شمس‌الدّین محمّد الذهبی، العبر فی خبر من غبر، پیشین، ج ۴، صص ۲۶۳-۲۶۵.

۳. شهرزوری، نزهة الارواح، به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۶.

۴. زکریا بن محمّد قزوینی، آثار البلاد، پیشین، ص ۳۹۴؛ همو، همان، ترجمهٔ محمّد مراد بن عبدالرحمان، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۳.

۵. در این زمینه، برای نمونه، به مدّعاهای مطرح دربارهٔ خواجه نصیرالدّین طوسی می‌توان نگریست. نک: عبدالهادی حائری، «آیا خواجه نصیرالدّین طوسی در یورش مغول به بغداد نقشی بر عهده داشته است؟»، ایران و جهان اسلام، مشهد، ۱۳۶۸ش، صص ۱۰۷-۱۲۱؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «نصیرالدّین طوسی و ورطهٔ دو مدّعا»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۶۳-۱۹۱.

«جلاویّه» و آنگاه در مدرسهٔ «نوریّه» با فقهای حنبلی حلب به بحث می‌پردازد؛ پس از غلبه بر آنها، شهرتش در شهر می‌پیچد، به دربار ملک ظاهر راه یافته و در زمرهٔ همدمان و مشاوران طراز اوّل او قرار می‌گیرد. پس، فقها که ارادت ملک ظاهر بدو را می‌بینند، به قصد از میان برداشتنش مجلس مناظره‌ای ترتیب می‌دهند که عماد اصفهانی، خلاصه‌ای از آن را در اختیار ما نهاده است.[۱] به گزارش او، در این مجلس، دو تن از فقهای حلب (: فرزندان جهیل)، با آراء سهروردی دربارهٔ خلقت و ارادهٔ الاهی از در ستیز برمی‌آیند. پس، از او می‌پرسند که آیا خداوند به برانگیختن پیامبر دیگری پس از رسول اسلام (ص) تواناست؟ سهروردی هم، برآمده از دیدگاه گنوستیک‌اش مبنی بر خالی نماندن جهان از فیض لایزال خداوندی، پاسخ می‌دهد که باری تعالیٰ هر گاه که اراده نماید، به چنین کاری قادر است. بدین سان، فقها او را مخالف با خاتمیّت رسول اسلام (ص) دانسته، ملحدش می‌نامند و با نسبت دادن سحر و شعبده بدو، در داوری و برخواست خود آنقدر پا می‌فشارند تا سرانجام سلطان صلاح‌الدّین دستور قتلش را صادر می‌کند. از اینجاست که برخی محقّقان معاصر، مانند ابوریّان، سهروردی را اسماعیلی مذهب دانسته و دلیل قتلش در حلب را در عقاید باطنی‌اش بازجُسته‌اند.[۲] همچنان که هورتن و عدّه‌ای دیگر، رأی او در امر «امامت» را بر سنّت داعیان اسماعیلی نگریسته‌اند و به عنوان دلیل قتلش ذکر کرده‌اند.[۳] این در حالی است که

---

۱. نک: «البستان الجامع لجمیع تواریخ أهل الزّمان»، به کوشش کلود کاهن، پیشین، صص 151-152.

۲. محمّدعلی ابوریّان، مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمهٔ محمّد علی شیخ، پیشین، صص ۲۴ـ ۲۵.

3. M. Horten, *Die Philosopie des Islam*, Leipzig, 1924, SS.66-67

فون کرمر هم بر رأی هورتن است:

A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, Leipzig, 1868,

ظاهراً در هیچ یک از متون تاریخی، به عقاید باطنی سهروردی تصریح نشده؛[1] امّا، آیا اصرار این متون بر مدّعای فقهای حلب مبنی بر ایدهٔ سهروردی در باب «نسخ شریعت» را با واقعهٔ اعلام دعوت قیامت در الموت به سال ۵۵۹ هجری و پیامدهای آن،[2] به ویژه در شام، نمی‌توان مرتبط دانست؟

۴-۱۶. اکنون به واسطهٔ پژوهش‌های متأخّر، می‌دانیم که راشد الدّین سنان، اندکی پس از ۵۵۹ هجری و در پی رسیدن سفیر حسن دوم از الموت، عقیدهٔ قیامت را اعلام داشت، و برای افتتاح این دور جدید در کیش نزاری، مراسمی برپا داشت شبیه آنچه در ایران اجرا شده بود. البتّه، به تعبیر درست فرهاد دفتری، به دلیل مورد بحث قرار نگرفتن روایت شامی دعوت قیامت در آثار اسماعیلی و غیر اسماعیلی موجود، مشخّصات ویژهٔ این نحوهٔ تعلیم بر ما ناشناخته است؛ هرچند که تأکید نوشته‌های بعدی نزاری در این زمینه هم، نه بر مقام امام حاضر و تجلّی حقیقت مکشوف در او، بلکه بر خودشناسی و خودکاوی به عنوان گام‌های اساسی در راه معرفت الاهی متمرکز است.[3]

۴-۱۷. ناگفته نماند که در برخی منابع، از ستایش و احترام سنان، همچون یک امام، توسط شماری از پیروانش یاد شده است؛[4] و حتّی در ادبیّات عامیانهٔ نزاریان شام در دوره‌های بعد، او را به عنوان یکی از اولیاء الاهی یادکرده و مقام و مرتبه‌اش را بسیار بالاتر از مرتبهٔ هر نمایندهٔ امامی

S.92.

1. H. Ziai, "The Source and Nature of Authority", *The Political Aspects of Islamic Philosohy*, op.cit, p.342.

۲. در این باره بنگرید به پژوهش محقّقانهٔ فرهاد دفتری:
F. Daftary, *The Ismāʿīlīs,* op.cit, pp.385-396.

3. *Ibid*, pp.400-401.

۴. برای نمونه بنگرید به گزارش ابن‌خلکان: وفیات الأعیان، پیشین، ج ۳، ص ۳۴۰.

دانسته‌اند.[1] مصطفی غالب نیز، گویا با توجه به چنین پس زمینه‌ای است که از روابط نزدیک سهروردی و سنان سخن گفته و شیخ اشراق را همچون یکی از داعیان راشد الدّین برنموده و حتّی قتلش را در این ارتباط بررسیده است؛[2] البتّه، بی آنکه دربارهٔ مدّعایش سندی به دست دهد.

۱۸-۴. این مدّعا، به هرحال، هیچ محمل و مستندی برای اثبات ندارد. در عین‌حال، نباید از یاد برد که نزاریان شام و ایّوبیان، به رغم دشمنی‌ها و ستیزهای اوّلیه،[3] پس از ۵۷۲ هجری با یکدیگر مصالحه کردند و حتّی از تبانی آنها با یکدیگر در انجام برخی فعالیّت‌ها یاد شده است؛[4] به ویژه که در این دوران، روابط میان سنان و حکمرانان زنگی حلب رو به وخامت نهاده بود؛ و در این جریان، فدائیان نزاری شام، به اقدامات چندی در حلب دست یازیدند؛ اقداماتی که در عین حال، منافع دولت ایّوبی را نیز در تضعیف حکمرانان زنگی این دیار می‌نواخت؛ و از آن جمله‌اند ترور شهاب الدّین بن عجمی ــ وزیر صاحب نفوذ الملک الصالح ــ در مسجد اعظم حلب به سال ۵۷۲ هجری،[5] و به آتش کشیدن بازار شهر حلب در

---

1. F. Daftary, *The Ismāʿīlīs*, op.cit, p.401.

۲. مصطفی غالب، السهروردی، بیروت، ۱۴۰۲ ق، صص ۲۲ - ۲۳.

۳. از آن جمله می‌باید از انجام دو سوء قصد به جان صلاح الدّین در تاریخ‌های جمادی‌الثانی ۵۷۰ و ذوالقعدهٔ ۵۷۱ هجری یاد کرد که البتّه، سلطان ایّوبی از آنها جان سالم به در برد. نک: عماد الدّین الاصفهانی، «البستان الجامع لجمیع تواریخ أهل الزمان»، به کوشش کلود کاهن، پیشین، ص 141؛ ابوشامه، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، پیشین، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۴۰.

4. F. Daftary, *The Ismāʿīlīs*, op.cit, p.399;

البتّه، ساندرز در این زمینه، از دشمنی‌های سنان و صلاح الدّین در واپسین سال‌های عمر راشد الدّین یاد می‌کند. نک:

J.J.Saunders, *Aspects of the Crusades*, Christ Church, 1968, p.29.

۵. عماد الدّین الاصفهانی، «البستان الجامع لجمیع تواریخ أهل الزمان»، به کوشش کلود کاهن، پیشین، ص 142 (با یادکردِ سال ۵۷۲ هجری)؛ ابوشامه، کتاب الروضتین، پیشین، ج ۱، صص ۲۷۴ - ۲۷۵.

۵۷۵ هجری در پی تسخیر قلعهٔ هَجیره توسط الملک الصالح.[۱]

۴ـ۱۹. پیشتر، در بند «۴ـ۱۵»، از احتمال رابطهٔ قتل سهروردی با واقعهٔ اعلام دعوت قیامت سخن گفتیم. در واقع، باید بدانیم که دعوت قیامت سال‌ها پیش از ورود سهروردی به ناحیهٔ شام اعلام شد؛[۲] با این حال، به رغم آنکه شکل الموتی این رخداد در میان مورّخان سنّی مذهبی چون ابن‌اثیر بازتابی نیافت و تنها پس از فتح الموت توسط مغولان بود که جوینی و هم‌اندیشان بعدی‌اش به اسناد نزاری دست یافتند و از این ماجرا آگاه شدند،[۳] امّا شکل شامی آن به واسطهٔ کج‌اندیشی‌های شماری از نزاریان جبل شُمّاق، در حدود سال ۵۷۲ هجری، در قالب اباحی‌گری مطرح شد؛ تا آنجا که راشد الدّین سنان با اعلام برائت از اعمال و رفتار این گروه که خود را «صُفاة» (: پاکان) می‌خواندند، شخصاً به مبارزه با آنها پرداخت و با کشتار ایشان و خاتمه دادن به فعالیّت‌های اباحی‌شان، از دخالت زنگیان حلب در این ماجرا جلوگیری کرد.[۴] بدین ترتیب، مسئلهٔ «نسخ شریعت» توسط اسماعیلیان که از مدّت‌ها پیش از اعلام دعوت قیامت نیز در شمار اتّهام‌های آنان بود، به شکلی علنی برای اهل سنّت ساکن در سوریهٔ آن هنگام شناخته شد.

۴ـ۲۰. سهروردی نیز در چنین فضایی به حلب وارد شد؛ به شهری که در آن هنگام از دست حکمرانان زنگی بِدَر آمده و تحت سلطهٔ ایّوبیان بود. بنا به نقل منابع، عدّه‌ای اهل شمشیر و قلم هم همراهش بودند. پس او، در چنین احوالی، عقاید «تازه» و «ناساز»ی را بیان کرد که قاضی الفاضل (: قاضی القضاتِ صلاح الدّین) و ابن‌شدّاد و فقهای حنبلی حلب، آنها را خطرناک دانستند؛ و این به واقع امر، بسیار نزدیک می‌نماید؛ و در

---

۱. ابوشامه، همان، ج ۲ ، ص ۱۶.
۲. یعنی در سال ۵۵۹ هجری.
3. F. Daftary, *The Ismā'īlīs,* op.cit, p.396.
4. *Ibid*, pp.401-402.

فرجام، چنان که شهرزوری نیز نقل کرده، بدو تهمت زندقه و دعوی نبوّت زدند:

سبب کشته شدن او، چنان چه به دست ما رسیده است، این است که او چون از روم برآمد، و به حلب رسید، و به حسب اتّفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح الدّین یوسف که صاحب مصر و یمن و شام بود ملاقات افتاد، و ملک شیخ را دوست می‌داشت و معتقد بود، و علمای حلب بر شیخ جمع آمدند، و کلام و کلمات ازو می‌شنیدند، و او در بحث‌ها تصریح می‌کرد به عقاید حکما و تصویب آنها، و تزییف آرای مخالف حکما، و در آن باب مناظره می‌کرد، و الزام می‌داد، و اسکات ایشان می‌گردانید در مجالس و درین هنگام به قوّت روح‌القدس عجایب بسیار اظهار می‌ساخت، و علاوهٔ کینهٔ ایشان می‌شد. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اجتماع کردند. چیزهای بزرگ به او نسبت دادند، چنان چه گفتند: او دعوی نبوّت می‌کند، و حال آنکه او بری بود از این دعوی. حقّ، سبحانه و تعالیٰ، حاسدان را زیانکار و بد روزگار سازد.

سلطان را بر قتل او تحریک کردند. او [ملک ظاهر] ابا کرد. آنچه نوشتند به پدر او، صلاح الدّین، این بود که:

«اگر این مرد می‌ماند دین و دنیا را بر شما می‌شوراند و فاسد می‌گرداند». صلاح الدّین به پسر خود نوشت باید که او را بکشی. او نکشت. مرتبهٔ دیگر نوشت و تهدید بر آن اضافه نمود که اگر او را نکشی حکومت حلب را از تو بازمی‌گیرم...

... چون شیخ را این حکم محقّق گشت و حال را برین منوال

دید، گفت مرا در خانه محبوس سازید و طعام و شراب مدهید تا آنکه به اللّه، که مبداء کل است، واصل شوم.[۱]

۴-۲۱. چنان که می‌بینیم، شهرزوری از سویی اشاره کرده بر «تصریح به عقاید حکما و تصویب آنها» و نیز «تزییف آراء مخالف حکما» توسط سهروردی به هنگام مناظره‌اش با فقهای حنبلی حلب، و از سوی دیگر، از اتّهام دعوی نبوّت او سخن می‌گوید؛[۲] ما نیز بر این سخنان تأکید می‌کنیم و آنها را در مناسبت با آموزه‌های سیاسی شیخ اشراق و در تلاش او برای پاسخ‌گویی به غزالی می‌دانیم؛ آموزه‌هایی چنان تهدیدآمیز و تلاشی چنان فتنه‌انگیز که سهروردی را از دربار ایّوبی به دربار سلجوقیان روم راندند؛ و سرانجام در گرماگرم این فعالیّت‌ها و رفت‌و آمدها، قتلش را فرجام دادند.

۴-۲۲. سلجوقیان روم، به عنوان حکمرانان آسیای صغیر، ترکانی بودند ایران‌گرا و سخت شیفتهٔ شاهنامه و ادب پارسی.[۳] از این حکمرانان سلجوقی، نخست از رکن‌الدّین سلیمان می‌باید یاد کرد که در اواخر عمر پدرش عزّالدّین قلج ارسلان، در میانهٔ دههٔ نهم سدهٔ ششم هجری، حکمرانی توقات را فراچنگ آورد. او را از علاقه‌مندان خاصّ فلسفه و فیلسوفان دانسته‌اند؛[۴] همچنان که مذهبش را مذهب فیلسوفان خوانده‌اند؛ چرا که به اهل فلسفه مأویٰ می‌داده و احسانش بر آنها فراوان بوده؛[۵] هرچند که در پنهان کردن عقاید خود می‌کوشیده است؛ همچنین، عمادالدّین ابوبکر، پادشاه ارتقی در خرت پرت (: حصن زیاد) را باید در

---

۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمهٔ تبریزی، پیشین، صص ۴۶۰ ـ ۴۶۲.

۲. ابن تیمیّه، فقیه نامدار حنبلی (م ۷۲۸ق) نیز در مجموع فتاوی (قاهره، ۱۹۱۱م، ج ۵، ص ۹۳) بر سهروردی می‌تازد که چرا مانند ابن‌عربی، فیلسوف را بر پیامبر ترجیح می‌دهد.

۳. توجه به تنوّع آثار نگاشته شده به زبان پارسی ـ همچون مرصاد العباد رازی ـ در قلمرو آنها، دلیلی محکم بر این مدّعا است.

۴. قاضی احمد غفاری، تاریخ جهان آراء، تهران، ۱۳۴۳ش، ص ۱۱۴.

۵. ابن‌اثیر، کامل، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، پیشین، ج ۲۵ ، ص ۳۳.

نظر داشت که در شمار دوستداران حکمت بوده است؛ و سرانجام، یادکردِ کمال الدّین کامیار از بزرگان و امیران دولت سلجوقی و مشاور علاء الدّین کیقباد (حک: ۶۱۷ ـ ۶۳۴ق) بایسته است که گویا شاگرد سهروردی بوده باشد؛ چه، نقل شده که نزد او فلسفه می‌خوانده و آوازهٔ دانشش به گوش بسیاری رسیده بوده است.[۱]

۴-۲۳. البتّه، از چشم‌انداز این بحث، اهمیّت این حکمرانان سلجوقی بازمی‌گردد به همنشینی سهروردی با آنها. پیشتر آوردیم که ملک ظاهر ایّوبی در حلب شیخ اشراق را چنان که شایستهٔ او بوده می‌نواخته و این بر علمای حنبلی و ظاهربین شهر سخت گران می‌آمده؛ به ویژه که او در مناظره با آنها تصریح می‌کرده «به عقاید حکما و تصویب آنها» و «تزییف آراء مخالف حکما» را وجه همّت خود قرار داده بوده است.

۴-۲۴. دفاع از حکما! آن هم در حالی که فضای فرهنگی جهان اسلام در سدهٔ ششم هجری، به طور کلّی نسبت به فیلسوفان نظر خوشی نداشته است؛ چنان که در آثار کلامی، عرفانی و حتّی تاریخی این عصر، فلسفه «جهل و بلایی افتاده به جان اسلام» و فیلسوفان «احمق و گمراه و مخنّث» خوانده شده و مطالعهٔ آثار فلسفی «جرم محض» دانسته می‌شده است.[۲]

---

۱. چنان که در مختصر سلجوقنامهٔ ابن بی‌بی (به کوشش م. هـ. هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲م، ص ۲۱۷) می‌خوانیم: «کمال الدّین کامیار، که از اکابر دهر و فضلای عصر بود... در اجزاء حکمت از مستفیدان شهاب الدّین مقتول بود».

۲. برای نمونه نک: ابوالقاسم احمد سمعانی، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتّاح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۵۲۷ ـ ۵۲۸؛ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، به کوشش مسعد عبدالحمید السعدنی و محمّد فارس، بیروت، ۱۴۱۸ش، صص ۶۱ ـ ۶۶؛ همو، همان، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۳۶ ـ ۴۰؛ شهاب الدّین عمر سهروردی، رشف النصائح الایمانیّة و کشف فضائح الیونانیّة، ترجمهٔ معلّم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، پیشین، صص ۸۲ ـ ۸۳، ۱۱۹، ۳۷۷؛ افضل الدّین عمر بن علی بن غیلان، حدوث العالم، به کوشش مهدی محقّق، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۸، ۱۱ ـ ۱۳، ۴۱، ۶۱؛ نجم الدّین ابوالرجاء قمی، تاریخ الوزراء، به کوشش محمّد تقی دانش‌پژوه، تهران،

۴-۲۵. آشکار است که چنین فضایی، عرصهٔ فعالیّت را بر سهروردی سخت می‌فشرده و جان او را سخت می‌فسرده است؛ چنان که در کتاب المشارع و المطارحات، نگاشته در سنّ سی سالگی‌اش، از نیافتن شخصی آشنا و مؤمن به علوم شریفه، شکوه می‌کند؛[1] و بسا که از جمله انگیزه‌های سفرش به سوریه، نزدیک شدن به مراکز فلاسفهٔ خسروانی بوده باشد؛ چنان که در طول سال‌های ۵۷۹ تا ۵۸۲ هجری، در آثاری چون المشارع و المطارحات، حکمة الاشراق و کلمة التّصوّف خود را پیرو آنها و آموزه‌هایشان را بازماندهٔ فلسفهٔ ایران ساسانی اعلام می‌کند؛[2] فلسفه‌ای با ریشه‌ای عمیق در آموزه‌های مهری، آناهیدی، زروانی، مانوی و آیین زرتشتی متأخّر، که در دوران اسلامی، بازنمود آراءشان را نه تنها در آموزه‌های اسماعیلی و صوفیان ماوراءالنّهری، بلکه نزد فرقه‌هایی چون ازدائیان و اهل حقّ نیز می‌توان یافت.

۴-۲۶. به رغم این اوضاع، شهرت فراچنگ آمدهٔ شیخ پس از تألیف رسالهٔ حکمة الاشراق، بدو امکان زیستی موقّت در سایهٔ حمایت پادشاهان سلجوقی را ارزانی می‌کند؛ چنان که در فاصلهٔ سال‌های ۵۸۴ و ۵۸۵ هجری، با سفر به توقات و خرت‌پرت، برای مدّتی نزد حکمرانان یاد شدهٔ سلجوقی بسر می‌برد؛ و در این اقامت‌ها است که برای رکن‌الدّین سلیمان رسالهٔ پرتونامه را می‌نگارد[3] و برای عمادالدّین ابوبکر رسالهٔ رسالة الواح

۱۳۶۳ش، صص ۸۶ - ۸۷.

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۵.

۲. همان، ج ۱، صص ۴۶۶، ۴۹۳، ۵۰۳؛ ج ۲، صص ۱۱، ۱۲۸، ۱۵۶ - ۱۵۷؛ همو، «کلمة التصوّف»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ص ۱۱۷.

۳. به این مسئله در آغاز نسخهٔ خطی پرتونامه، در مجموعهٔ اهدا کردهٔ مرحوم سلطانعلی سلطانی (: شیخ الاسلام بهبهانی) به کتابخانهٔ مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی تصریح شده است که بر اساس آن تصحیح دیگری از این رساله را در دست انجام دارم.

عمادی را.[۱]

۴-۲۷. ناگفته نماند که سهروردی از سفرش به دربار این پادشاهان، هدف دیگری را نیز تعقیب می‌کرده است: ترویج آیین سیاسی اشراقی؛ آیینی که برنمودیم صورت ساخته و پرداختهٔ آن، از خلال مقدّمه و مؤخّرهٔ شماری از آثارش بر ما بازنمایانده می‌شود.

۴-۲۸. با این حال، دربار این پادشاهان سلجوقی نیز برای او محلّ امنی نمی‌نمایند؛ چرا که رکن‌الدّین و عمادالدّین، هریک درگیر جنگ‌های پیگیری بودند؛ و افزون بر این، حتّی دربار آنها نیز در برخورد با فلاسفه فتنه‌انگیز می‌نمود؛ چنان که به گزارش ابن‌اثیر:

> مردی متّهم به زندقه و پیروی از مذهب فلاسفه در خدمت رکن‌الدّین سلیمان می‌زیست و به وی نزدیک بود. روزی فقیهی پیش او آمد و با او به بحث و مناظره پرداخت. آن مرد همین که برخی از معتقدات فلاسفه را آشکار ساخت، فقیه از جای برخاست و به سوی او رفت و در حضور رکن‌الدّین او را کتک زد و دشنام داد. در حالی که رکن‌الدّین تماشا می‌کرد و همچنان خاموش بود. پس از رفتن فقیه، آن مرد به رکن‌الدّین گفت: در حضور تو با من چنین می‌کنند و تو ناراحت نمی‌شوی؟ رکن‌الدّین جواب داد: اگر من حرفی

---

۱. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، «الالواح العمادیة»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش حبیبی، پیشین، ص ۲. گفتنی است که در چاپ نخست این رساله در ۱۳۵۶ شمسی، عمادالدّین به جای «ارتق»، «اُزبق» ضبط شده بود که خوشبختانه در چاپ اخیر آن به عنوان جلد چهارم مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق (تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۳۴) این اشکال چاپی برطرف شده است. نیز نک: ابن‌ابی‌اصیبعة، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، پیشین، ص ۶۴۶؛ ناصرالدّین منشی یزدی، درّة الاخبار، پیشین، ص ۱۰۴. دربارهٔ تاریخ نگارش این رساله، همچنین نک: نصرالله پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، نامهٔ اقبال، به کوشش علی آل داود، پیشین، صص ۴۵۳ - ۴۶۳.

می‌زدم همهٔ ما کشته می‌شدیم. چیزی را که تو می‌خواهی، نمی‌توان اظهار کرد. آن مرد که این سخن شنید از خدمت رکن الدّین کناره گرفت.[۱]

۴-۲۹. ابن‌اثیر از هوّیت این فیلسوف زندیق خبری به دست نمی‌دهد، هر چند که بعید نمی‌نماید او همان شیخ اشراق بوده باشد؛ و به هرحال، چه او را سهروردی بدانیم یا نه، طنز تلخ تاریخ آنکه در فرجام، تقیّهٔ ملک ظاهر در نگه داشتن جانب فقهای حلب است که جان این مجدّد حکمت در شرق عالَم اسلام را به چنان مخاطره‌ای می‌افکند که به قتل او می‌انجامد؛ و در واقع، چنین می‌نماید که انس سهروردی با پادشاهان حکمت پیشهٔ سلجوقی، و شیوهٔ بحث‌هایش در دربار ایوّبی، برای صلاح الدّین و فقهای دربارش، هشداری دربارهٔ آیین سیاسی او بوده است.[۲] به همین دلیل هم، چنان که در بند «۸-۴» آمد، برخی محقّقان معاصر برآنند که سهروردی با پیام خود، آشکارا بر آن بوده که شاهزاده‌ای مانند ملک ظاهر ایّوبی، برای فرمانروایی به عدالت و رییس طبیعی عالَم شدن، می‌باید با شاگردی نزد حکیمی چون او، از علوم الاهی بهره گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود.[۳]

---

۱. ابن‌اثیر، کامل، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، پیشین، صص ۳۳ - ۳۴.

۲. پیشتر، به استناد نوشتهٔ ابن‌شدّاد، از تنفّر صلاح الدّین از باطنیّه، و به طور کلّی از جریان‌های گنوستیک رفض‌دار، یاد کردیم. بر این مطلب باید بیفزاییم که او در اثبات حقّانیّت حملهٔ خود به حلب به عنوان شهری سنّی‌نشین، به خلیفه نامه‌هایی می‌نویسد که سرشارند از اتّهاماتی که به حکومت حلب به خاطر وابستگی و ارتباطش با باطنیان (= نزاریان شام) زده است. دربارهٔ حمله‌های صلاح الدّین به حلب نک: ابن‌اثیر، کامل، ترجمهٔ حالت، پیشین، ج ۲۲، صص ۱۰۶ - ۱۰۹، ۱۱۱ - ۱۱۳، ۱۲۹ - ۱۳۱؛ دربارهٔ نامه‌های یاد شده نیز نک: مارشال ک.س.هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیّه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۴۷.

3. H. Ziai, "The Source and Nature of Authority", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, op.cit, p.343.

۴ـ۳۰. پیشتر از نسبت دادن «سحر» و «نیرنج» به سهروردی و از «صاحب البرایا» خواندن او توسط ابن‌خلکان و شماری دیگر از مورّخان یاد کردیم؛ آن هم با اشاره به کاربست چنین اصطلاحاتی برای دگراندیشان و ستیزه‌جویانِ جریان‌هایِ حامی حکومت‌ها در تاریخ اسلام. از سوی دیگر، برنمودیم که عدّه‌ای هم از او به «صاحب کرامات» و «المؤیّد بالملکوت» یاد کرده و از بیان عقاید «تازه» و «ناساز»ش سخن گفته‌اند؛ عقایدی که بسا به هنگام خود، در پادشاهان هم‌عهد شیخ بی‌تأثیر نبوده باشد؛ به ویژه که او از فرّهٔ کیانی پادشاهان اساطیری ایران سخن می‌گفته و بر سنّت نزاریان و جریان کلّی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی، برای پادشاهان روزگارش، برخورداری از فرّه و قدرت و عدالت پیشینیان را بایسته می‌دانسته و اعتبار ریاست آنها را در علم‌آموزیِ‌شان نزد حکمای متألّه بازمی‌جُسته است. اگر چنین باشد، باید گفت که چنین پیامی، با پیامدهای سیاسی‌اش، در سرنوشت او مؤثر افتاده و قتل او را فرجام داده؛ و به دیگر سخن، قتل او بسا که پیامد آیین سیاسی‌اش بوده باشد؛ آیینی برآمده از برخورد چالشگرانهٔ او با امام محمّد غزالی؛ چالشی با پس‌زمینه‌ای باطنی و برآیندی فلسفی؛ برآیندی که همچون فارابی، بازتاب معادشناخت اسماعیلی را در «زمان نورانی و حکومت الاهی» حکمای متألّه یا دانش آموختگانِ ایشان بازمی‌نمایاند.

غزالی و علم الأدیان

یادداشتی چند بر *مشکاة الأنوار*

هرمان لندولت
ترجمهٔ احمدکاظمی موسوی

یادداشت مترجم

در جهان اسلام کمتر شخصیّتی را می‌شناسیم که به اندازهٔ ابوحامد غزالی دارای جنبه‌های جامع مختلف شرعی، فلسفی، و کلامی و عرفانی دیانت بوده در دانش‌ها و باور داشت‌های زمان خود باز اندیشیده باشد. برآوردهای غزالی از دین و دانش‌های عصر کمابیش دانسته شده است، و خود در اعترافاتش از رنجی که برای یافتن معیارهای شناخت زمان برده، سخن گفته است. چیزی که کمتر شناخته شده است بازپرداخت (احیاناً ناخواستهٔ) ذهن غزالی از آموزه‌هایی است که عمری را خود صرف ردّ و نفی آنها کرده بود. این امر در آخرین نوشته‌های غزالی به ویژه در مشکاة الأنوار تجسّم بیشتری یافته که نشان دهندهٔ ذهن مواج غزالی است. آقای پروفسور هرمان لندولت استاد فلسفه و تصوّف در موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل (مونتریال ـ کانادا) با مقایسهٔ مطالب این کتاب و دیگر آثار غزالی و ریشه‌یابی آن در افکار ابن‌سینا، اسماعیلیه، اخوان‌الصفا و دیگر اندیشه‌گران مسلمان به دستاوردهای جالبی در درک گفته‌های غزالی رسیده‌اند که آگاهی از آن برای خوانندگان فارسی زبان لازم به نظر می‌رسد. در این مقاله

آقـای پـروفسور لنـدولت ضـمن بـازسازی طـبقه‌بندی غـزالی از صـاحبان دیـانت‌ها و گرایش‌های گوناگون، مفاهیم فلسفی ـ کلامی دشواری چون مُطاع، مُبدَع، أحد، واصل و وجه‌اللّه را از دید غزالی و مفسّران افکار او چون عین‌القضاة همدانی و فخر رازی مـورد بررسی قرار می‌دهد. غزالی که در چند اثر معروفش عقاید شیعه و اصل تعلیم امام توأم با الهام الاهی را ردّ کرده بود، در اینجا سخن از ضرورت تأویل همراه با تأیید الاهی و روح متعالی نبوی به میان می‌آورد. این مـقاله چـهرهٔ تـازه‌ای از شـخصیّت پـیچیده غـزالی را بازمی‌نماید.

اصل این مقاله به زبان انگلیسی در نشریهٔ زیر منتشر شده است:

Asiatische Stduien - Etudes Asiatiques XLV.1.1991.

۱

حجّة الاسلام ابوحامد محمّد غـزالی (م ۵۰۵ ق) در صـفحات نـخستین المُنقذ من الضلال به عنوان پوزش از یک گناه جوانی، خود را نـوعی دیـن شناس در ادیان مختلف معرّفی می‌کند. غزالی می‌گوید به انگیزهٔ عطشی که برای شناخت اشیاء ــ آن طور که واقعاً هستند ــ داشـته و بـه خـاطر غریزه و فطرت خدادادیش، در نوجوانی از بند «تقلید» و «عقاید موروثی» رسته، به ویژه هنگامی دیده که مسیحیان و یهودیان نیز چون مسلمانان بر دین پدران خود رشد می‌کنند. به علاوه این حدیث پیامبر را آموخته بود که: «هر کس طبق فطرت به دنیا می‌آید. والدین آنان را یهودی، مسیحی و مجوس بار می‌آورند». پس غزالی با شگفتی درصدد کشف آنچه کـه در واقع فطرت اصلی او بوده بر آمد و تفاوت آن را از «عقاید عارضی» کـه ناشی از تقلید از پدر و مادر و معلّمان است، دریافت.[1]

---

۱. المنقذ من الضلال و الموصل الی ذی العزّة و الجلال، ویـرایش فـرید جبر، بیروت، دار الشروق، ۱۹۶۹م، ص ۱۰. همچنین ترجمهٔ فرانسهٔ آن. من از ترجمهٔ انگلیسی مـونتگمری وات نـیز اسـتفاده کـرده‌ام. *The Faith and Practice al-Ghazali*، لاهـور، چـاپ مـحمّد اشرف، ۱۹۶۳م، ص ۲۰. برای ارزیابی تازه از المنقذ بنگرید به Josef van Ess، «چند نکته

ارزش تاریخی این «اعتراف» هر چه باشد، قطعاً این معنی را می‌رساند که فرق عملکرد سنّتی دین (از جمله دین خود غزالی) با ظرفیت مغز بشر برای دانستن «حقایق امور آن طور که واقعاً وجود دارند» یک مسئلهٔ اصیل و ریشه دار برای غزالی بوده است. Julian Uberman در تحقیق بحث انگیزش از «ذهنی‌گرایی فلسفی و دینی» غزالی همین موضوع را مهم‌ترین مسئلهٔ علم الأدیان برآورد می‌کند. به نظر اوبرمن چنین شناختی، بیشتر از آیین اسلام، موضوع واقعی کار عظیم غزالی در احیاء علوم الدین بوده است.[۲]

پیداست که مسئله مربوط به تمایز اساسی‌ای است که غزالی در احیاء بین دو نوع از علوم قائل می‌شود: علوم دینی که غزالی به درستی از آن علوم شرعی را منظور می‌کند، و علوم عقلی. علوم شرعی برکشیده از تقلید از پیامبران است؛ حال آنکه دومی ریشه در فطرت آدمی دارد و از طریق فطرت است که قلب هر انسان اصولاً قادر به شناخت حقایق و توحید خدا می‌شود.[۳]

امّا در صورتی که این خوشبینی ذهنی دربارهٔ ظرفیّت انسان باعث

دربارهٔ المنقذ» در غزالی: دلیل یا اعجاز، میز گرد یونسکو، پاریس، مزونو و لاروس، ۱۹۸۷م، صص ۵۷ـ۶۸. همچنین بنگرید به پانوشت‌های ۹۲ تا ۹۵.

2. Julian Ubermann, *Der Philosophische und Religiose Subjektivismus Ghazālī: Ein Beitrag zumproblem der Religion*, Vienna and Leipzig , Wilhelm Baumüller , 1921 , 108 . also *Ibid* . I ff and 86-102.

۳. احیاء علوم الدین، کتاب یازدهم، بیان ششم و هفتم (قاهره، عثمانیه، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م، ج ۳، صص ۱۲ و ۱۴) این گفتار به وسیلهٔ Hava Lazarus-Yafeh درکتاب زیر مورد بحث قرار گرفته: مطالعاتی دربارهٔ غزالی، جراسلام، نشر مانز، ۱۹۷۵م، ص ۳۵۷. همچنین بنگرید به بحث موازی و مشابه غزالی در کیمیای سعادت (ویرایش احمد آرام، تهران، مرکزی، چاپ دوم، ۱۳۳۳ش، صص ۲۳ - ۲۷) آنجا که غزالی تکیهٔ بیشتری بر فضیلت فطرت انسانی می‌گذارد.

پیدایش فکر «فلسفهٔ خود آموختگی»[۴] در فیلسوفی چون ابن‌طفیل (م ۵۸۱ ق) شود، البتّه دیگر منظور غزالی این نخواهد بود که داده‌های عینی دین را که از راه تقلید از پیامبران به دست آمده، به زیر سئوال ببرد. بر عکس، هشدارگر گمراهی تقلید از انبیاء را سفارش می‌کند و در واقع فقط یک نوع از آموزش آمرانه یعنی «تعلیم» را محکوم می‌کند، آن تعلیمی است که توسط پیروان امام اسماعیلی انجام می‌شد.[۵] این حدس صائب به نظر می‌رسد که منظور از گمراهی قیام اخیر حسن صباح (م ۵۱۸ ق) زیر پرچم «دعوت تازه» علیه نظام سنّی حاکم بوده است.[۶]

خاورشناسان برای شناختن غزالی راه درازی پیموده‌اند. آنها کوشیده‌اند که اندیشه‌های غزالی را در مقولات به گفتهٔ Josef van Ess بورژوا لیبرالیسم قالب بزنند.[۷] با توجه به مناقشات مکرّری که غزالی با همهٔ کسانی که فکر می‌کرد اسلام را تحلیل برده‌اند به ویژه با باطنیّه، همچنین با فلاسفه و اباحه‌خواهان داشته است، البتّه دشوار است که بتوان او را به صورت پیشگام دین‌شناسی مدرن دید. چون نه فقط این امر مولود دورهٔ روشنگری اروپاست، بلکه به گفتهٔ چالز آدامز برخورد غیر جدلی دین‌شناسی امروز نسبت به ایمان انسان‌های دیگر، آن را از دین‌شناسی

---

۴. دربارهٔ ابن‌طفیل و فطرت بنگرید به Leon Gauthier ، حیّ بن یقظان، رمان فلسفی ابن‌طفیل، چاپ دوم، بیروت، کاتولیک، ۱۹۳۶ م، مقدّمه، صص ۱۲-۱۹. نخستین کسی که داستان فلسفی ابن‌طفیل را با عنوان درستش: «دربارهٔ درستی فطرت و امکان استقلال علم برای شناخت خدا» مورد بحث قرار داد، دانشمند اندلسی ابن‌الخطیب (م ۷۷۶ ق) است؛ بنگرید به کتاب روضة التعريف بالحبّ الشريف (ویرایش محمّد الختانی، بیروت، دارالثقافة، ۱۹۷۰ م، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۸۳.

۵. المنقذ، ویرایش فرید جبر، ۲۸. ترجمهٔ فرانسه، صص ۸۵ - ۸۸ و ۱۰۸. مونتگمری وات، *The Faith*، صص ۴۳ - ۴۶ و ۶۹.

۶. مقایسه کنید با مارشال هاجسن، *The Venture of Islam*، نشر دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۴ م، ج ۲، ص ۱۸۳، همچنین بنگرید به پانوشت‌های ۱۰۳-۱۰۵.

۷. جوزف فان اس، «چند نکته...»، ص ۵۷ .

سنّتی متمایز می‌کند.[۸]

از طرف دیگر این هم یک واقعیّت است که غزالی خود رساله‌ای در زمینهٔ نوعی «روشنفکری» به نام مشکاة الأنوار نوشته است. این رساله اکنون با یک ویرایش انتقادی و چندین ویرایش معمولی و دست‌کم چهار ترجمه از متن عربی به زبان‌های اروپایی در دسترس می‌باشد.[۹]

این کتاب ـ البتّه در صورت صحّت انتساب ـ غزالی را دارای برخوردی جدلی و به طور شگفت‌آوری آسانگیر می‌نماید؛ آسانگیر نسبت به ادیان، مذاهب و آراء. این دقیقاً همان مسئله‌ایست که مونتگمری وات در یک تحلیل کلامی و اندیشه برانگیز ـ هر چند غیر قطعی ـ از بخش آخر مشکاة الأنوار، «بخش حجاب‌ها»، مطرح کرده است.[۱۰]

مقالهٔ وات بعضاً در ردّ دیدگاه‌های R.W.H.T.Gairdner نخستین تحلیلگر متن مشکاة در اروپا نوشته شده است. پژوهش اساسی آقای

---

۸. چالز آدامز «سنّت دینی اسلام» در *The Study of the Middie East* به اهتمام لئونارد بایندر، نیویورک، ۱۹۷۶م، صص ۲۹-۹۵ به ویژه صص ۳۸ و ۴۹.

۹. نشر استاندارد متن عربی با یک مقدّمه به وسیلهٔ ابوالعلاء عفیفی (قاهره، قومیه، ۱۴۰۶ق) صورت گرفته است. من از نشر گمنام مشکاة در مجموعهٔ رسائل امام غزالی، بیروت، علمیه، ۱۴۰۶م، صص ۵ ـ ۴۷ و همچنین از ترجمه‌های زیر بهره گرفته‌ام:

a) W.H.T.Gairdener , *Al-Ghazzālī's Mishkat Al-Anwār ("the Niche for Lights")*, Lahore Sh. Muhammad Ashraf , 1952 (Reprint of London 1924 ed);

از این پس از این منبع به عنوان *The Niche* یاد خواهیم کرد.

b) Laura Veccia Vaglieri and Roberto Ruberto Rubinacci in *Scritti di al-Ghazālī a Curadi*, L.V.V.e R.R, Torino, Union Tipografico , 1970 , 563-614.

c) Roger Deladèriere , *Ghazālī , Le Tabernache des Lumières (Michkat Al-Anwâr), Paris , Seuil ,* 1981.

d) ʿAbd-Elsamad , ʿAbd-Elhamīd Elschazlī, *Abu Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī; Die nische der lichter*, Hambuurg , Felix Meiner , 1987.

از این پس از این منبع به عنوان *Die Nische* یاد خواهیم کرد.

۱۰. «یک جعل در مشکاة؟» در J.R.A.S ، ۱۹۴۹م، صص ۵-۲۲.

گیردنر دربارهٔ «مسئلهٔ غزالی» (منتشر شده در *Der Islam*، ۱۹۱۴ م) تقریباً منحصراً به بحث دربارهٔ همان بخش پایانی کتاب، یعنی «حجاب‌ها»، اختصاص دارد.[۱۱] مسئلهٔ عمده برای گیردنر صحّت و اعتبار متن (که او آن را مسلم گرفته) نبوده است؛ بلکه این بوده که آیا «غزالی صوفی» نهایتاً به اسلام درست و مرسوم (Orthodox) وفادار مانده یا نه؟ گیردنر هر چند با اندکی دودلی غزالی را در مابعدالطبیعهٔ صوفیانهٔ مشکاة همچنان کلامی، نه فلسفی، می‌یابد، همان‌طور که در دورهٔ پیش از صوفی‌گریش بوده است.[۱۲]

با این همه وی به مسئلهٔ مطروحه در مقدّمهٔ ترجمه‌اش از مشکاة برمی‌گردد و از «اندیشهٔ در هم پیچیدهٔ» غزالی سخن می‌راند و تأکید می‌کند که فصل آخر مشکاة حاوی جالب‌ترین و بیشترین فعل و انفعالات درونی غزالی است، و اطلاعات سرنوشت‌سازی به منظور از درون دیدن دیدگاه‌های واقعی غزالی نسبت به انسان، ادیان، مذاهب، و آرا عرضه می‌کند. این همان چیزی است که نمی‌توان آن راکمتر از یک طرح نخستین از فلسفهٔ دین حساب کرد.[۱۳]

این «فلسفهٔ دین» سپس باعث گفتگو بر سر درستی «بخش حجاب‌ها» گردید. از نظر مونتگمری وات چیزی چون «از درون دیدن ویژه» به معنای «باطنی» نمی‌تواند وجود داشته باشد. او علیه گیردنر که این فلسفه را دارای نمایی «قطعاً نوافلاطونی» می‌بیند، بحث می‌کند و می‌گوید این امر با اندیشهٔ دینی مسلّم غزالی آن طور که در المنقذ و دیگر کارهای بعدیش از جمله در بخش اصلی خود مشکاة آمده، «ناسازگار» است. در نتیجه به نظر آقای وات «بخش حجاب‌ها» (نه بقیّهٔ کتاب) باید بمثابهٔ یک جعل نوافلاطونی شناخته شود.

علیه نظریّهٔ جعل مونتگمری وات، عبدالرحمن بدوی ظاهراً پیشاپیش

---

۱۱. «مشکاة الأنوار غزالی و مسئلهٔ غزالی» در *Der Islam*، ج ۵، ۱۹۱۴ م، صص ۱۲۱-۱۵۳.

۱۲. همانجا، ص ۱۴۰. ۱۳. مشکاة، صص ۶ - ۸ و ۶۵.

در سال ۱۹۴۸ میلادی بحث کرده بود که همهٔ مشکاة را در یک مجموعهٔ خطی که فقط چهار سال پس از مرگ غزالی نوشته شده(۵۰۹ هجری) یافته است.[۱۴]

این همان نسخهٔ شهید علی پاشا (م ۱۷۱۲م) است که یکی از دو نسخهٔ مورد استفادهٔ ابوالعلاء عفیفی در انتشار متن مقبول فعلی بوده است.[۱۵] مونتگمری وات هم از این نسخه در مقالهٔ اخیرش برای دائرة المعارف دین نام می‌برد ولی عمداً نادیده می‌گیرد که این متن شامل (همهٔ) مشکاة نیز هست. به جای آن همچنان پای می‌فشارد که «واقعیّت‌ها بی‌اعتباری مواردی را که با مندرجات کتاب‌هایی چون مشکاة و إحیاء هماهنگ نیستند، تقویت می‌نمایند».[۱۶]

من در زیر بحث خواهم کرد که«فلسفهٔ دین بخش حجاب‌ها» البتّه بدعتگذارانه به معنائی که آقای وات آن را هنوز استعمال می‌کند، می‌باشد ـ یعنی نمی‌توانند با دیدگاه کلامی غزالی که وات آن را سر راست می‌پندارد، سازگار باشد ـ با این همه با حرف‌های اصلی غزالی در إحیاء و مسلماً با بخش عمدهٔ خود مشکاة ناسازگار نیست.

این طبیعت بدعتگذارانهٔ «بخش حجاب‌ها» به نظر بدیهی می‌رسد. چون اوّل از همه آن عملاً اساس اندیشهٔ علم الادیان را بازی می‌کند؛ همان موضوعی که در «رسالهٔ دربارهٔ آراء و ادیان» در رسالهٔ شمارهٔ ۴۲ از رسائل اخوان الصفا از آن گفتگو شده است. همان‌طور که می‌دانیم غزالی این رسائل را با الفاظی روشن تحریم کرده هر چند همان وقت یاد آور شد که

---

۱۴. عبدالرحمن بدوی، مؤلّفات الغزالی، چاپ دوم، کویت، ۱۹۷۷م، صص ۱۹۳ ـ ۱۹۸. آثار دیگر غزالی که در این مجموعه چاپ شده طبق گفتهٔ بدوی عبارت است از: الجام العوام، القسطاس المستقیم، و فیصل التفرقة.

۱۵. مشکاة، مقدّمه، ص ۵.

۱۶. «غزالی، ابوحامد» در دائرة المعارف دین، زیر نظر ایلیاده میرچه آ، نیویورک، مک میلان، ۱۹۸۷م، ج ۵، صص ۵۴۱ـ۵۴۴ به ویژه ص ۵۴۳. مونتگمری وات فقط الجام العوام را ذکر می‌کند. (بنگرید به پانوشت ۱۴).

ممکن است چند شباهت لفظی بین اندیشه‌های «نقل شده به وسیلهٔ مؤلّف رسائل اخوان الصفا» و اندیشه‌های او «به منظور جذب زود باوران به پذیرش خطا» وجود داشته باشد.[۱۷]

بدتر اینکه «بخش حجاب‌ها» نه فقط کمابیش افکار نوافلاطونی را به کار می‌گیرد، بلکه افکار «باطنی» که خود غزالی پیشتر آنان را به عنوان ثنویت مردود کرده بود، را نیز به کار می‌گیرد (ر.ک:به بخش ۳ همین مقاله.) به علاوه غزالی نظریّهٔ تازه‌ای دربارهٔ جایگاه مُطاع (به مفهوم نائب) در اینجا مطرح می‌کند. جای شگفتی نیست که این نظریّهٔ رازگونه، آنجا که به اوج می‌رسد، مفسّران غزالی را از همان ابتدا گیج و مبهوت کرده باشد (ر.ک: به بخش چهارم همین مقاله).

لازم به تأکید دوباره است که هیچ یک از اظهارات فوق با شخصیّت و افکار پیچیدهٔ کسی چون غزالی «ناسازگار» به نظر نمی‌رسد. پس «درست ایمانی» تک بعدی غزالی شاید بیشتر تشخیص خود پروفسور وات باشد تا اعتبار «بخش حجاب‌های مشکاة». با این همه علی‌رغم نسخهٔ شهید علی پاشا و بر خلاف نظر رایج کنونی باید گفت که مسئلهٔ اعتبار این متن هنوز به کلّی حل نشده است. شبهاتی نسبت به متن موجود به ویژه نسبت به فصل‌های کاملاً غیر مترقّبهٔ آن وجود دارد که در قسمت آخر این مقاله نشان داده خواهد شد.

---

۱۷. المنقذ، ویرایش فرید جبر، ص ۲۶ مقایسه کنید با ۸۳ و ۳۳، مقایسه کنید با ۹۴. مونتگمری وات *Faith and Practice*، ۴۱ و ۵۳. امکان اقتباس غزالی از اخوان الصفا چندین بار مطرح شده است که از این میان‌نوشته‌های Lazarus-Yafeh در *Studies Passim* و "Arabische Philosphie und Wissenschaf" در Susanne Divvald و *der Enzyklopädie...III*، Wiesbaden، Otto Harrassowitz، ۱۹۷۵م، ۷ و *Passim* در خور توجّه‌اند؛ ولی تا آنجا که من می‌دانم تحقیق اصولی و مرتّبی از این مسئله تا کنون صورت نگرفته است.

۲

هر چند مشکاة الأنوار نه چندان زودتر از المنقذ[۱۸] (پیش از حدود ۵۰۰ هجری) نوشته شده، این کتاب به هر حال ــ حتّی در قسمت‌های شبهه ناپذیرش ــ درون‌گراتر از المنقذ است. اسم کامل کتاب آن طور که غزالی در کتاب فارسی کیمیای سعادت[۱۹] گفته و به وسیلهٔ عین القضاة همدانی[۲۰] (م ۵۲۵ق) نیز تأیید شده مشکاة الأنوار و مصفاة الأسرار است.[۲۱] این کتاب به گونه‌ای که در دست داریم به سه فصل اصلی تقسیم می‌شود. دو فصل نخستین یک بحث وجودشناسی و معرفت شناختی را مطرح می‌کنند؛ بحثی که بر خاسته از واژهٔ «نور» است آن طور که در دو قسمت «آیهٔ نور» (۳۵:۲۴) به ترتیب آمده. پس فصل اوّل دربارهٔ «خدا نور آسمان‌ها و زمین است» از مقولات گوناگون روحانی و جسمانی «انوار» شروع می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که پروردگار تنها «وجود حقیقی» و واقعاً «نور» است. نور در اینجا به مثابهٔ مطلق یا تمامی «واقعیّتی که اشیاء در آن ظاهر

---

۱۸. اینکه مشکاة (یا بخشی از آن) پیش از المنقذ نوشته شده را می‌توان از قراین زیر دریافت: غزالی در کیمیای سعادت از مشکاة یاد می‌کند (بنگرید به پانوشت ۱۹) و کیمیای سعادت بایست همان کتاب فارسی باشد که در المنقذ یاد شده است (ویرایش فرید جبر، ص ۵۰ سطر ۱۴).

۱۹. کیمیای سعادت، ویرایش احمد آرام، ص ۵۰. هر چند غزالی در اینجا به توضیحش از «حدیث حجاب» در مشکاة اشاره می‌کند، ولی به خودی خود اعتبار «بخش حجاب‌ها» را ثابت نمی‌کند. چون او فقط حدیث را با «هفتاد حجاب نور» نقل می‌کند (مقایسه کنید با پانوشت ۲۸). در واقع او ممکن است به گفتار خود در فصل دوم اشاره داشته باشد (مشکاة، ص ۶۷).

۲۰. شکوی الغریب، ویرایش عفیف عسیران، ص ۹ (در مصنّفات عین القضاة همدانی، تهران، دانشگاه، ۱۳۴۱ ش).

۲۱. این عنوان کامل به همین صورت در چند نسخه آمده است، ولی ظاهراً در قدیمی‌ترین نسخه عجبا که کتاب المشکاة و المصباح در عنوان ذکر شده است. بنگرید به مقدّمهٔ ابوالعلاء عفیفی بر مشکاة، صص ۳ و ۶. عبارت «مشکاة الانوار و مصفاة الأسرار و مرقاة إلی العالم الأعلیٰ» در متن کتاب هم آمده است (مشکاة، صص ۷۴ تا آخر).

می‌شوند» تعریف می‌شود. این نور به علّت شدّت ظهورش تمیزناپذیر، یا دقیق‌تر بگوییم: «پنهان»، است.[۲۲] زمینهٔ اصلی فصل دوم، از طرف دیگر، آیهٔ قرآنی «نورٌ علیٰ نور» از بخش دوم آیهٔ نور است. این امر در رابطه با نور انسانی بیان می‌شود ؛ در قالب اصول نمادگرایانه‌ای که بسا یاد آور افکار ابن‌سینا[۲۳] است. ادراک حقیقت در اینجا به مثابهٔ یک فرآیند تدریج است که در یک بستر پنج لایه از احساس جسمانی (چراغدان / مشکاة) گرفته تا تصوّر (شیشه / زجاج)، سپس تعقّل نخستین (چراغ / مصباح)، سپس شناخت (درخت زیتون) و سرانجام الهام محض انبیاء و اولیاء(روغنی که در چراغ می‌درخشد) مطرح می‌شود.[۲۴]

این تفسیر، حدیث «خدا آدم را بر صورت رحمانی خود آفرید» را نیز در بر دارد. غزالی تأکید می‌کند که این «صورت» نماد است نه نمادین شده. حضورش انسان را به "شناخت" خدا توانا می‌کند، هر چند با "صورت خدا" یکی نیست.[۲۵]

فصل سوم بر پایهٔ حدیثی هر چند معروف ولی شرعاً نامعیار قرار دارد. طبق این حدیث خدا هفتاد (یا هفتصد یا هفت هزار) حجاب نور و

---

۲۲. مشکاة، صص ۵۴، ۵۹، ۶۳.

۲۳. کتاب الاشارات و التنبیهات، ویرایش J.Forger لیدن، ۱۸۹۲م، ص ۱۲۶. همچنین بنگرید به M. Goichon، *Liver des Directives et Remarques* بیروت / پاریس، ۱۹۵۱م. غزالی پنج نیروی دریافت ذهن را با اندکی اختلاف طرح می‌کند و طرفه آنکه از انطباق آتش با «عقل فعّال» (از دید ابن‌سینا) در این مقوله خودداری می‌کند. در بخش نخست او به هر صورت آن را با «روح» الاهی و یا «فرشتهٔ هفتاد روی» منطبق می‌کند (مشکاة، ص ۵۲)؛ ابن‌طفیل به روشنی این فرشتهٔ مخصوص را در عقل فعّال مشخّص می‌کند (حیّ بن یقظان، ویرایش گروتیه، ص ۱۲۹، سطر ۵-۹، ترجمهٔ فرانسه، ص ۹۳). همچنین بنگرید به پانوشت ۱۷۱.

۲۴. مشکاة، صص ۷۹ - ۸۱.

۲۵. مشکاة، ص ۷۱. باید توجه نمود که غزالی، به هر حال همین حدیث را با عبارت «علی صورته» در بخش اوّل مشکاة (۴۴) نقل می‌کند، آنجا که آن را صرفاً به عقل به عنوان یک «یک نمونه از نور الاهی» که کاملاً در ماوراء مادّه قرار دارد، تعبیر می‌کند.

تاریکی دارد؛ چنان چه یکی از آنان را کنار زند درخشش روی باری هر کس را که به دیدارش برسد، خواهد سوزاند.[۲۶] طبق گفتهٔ مونتگمری وات "جاعل فرضی" این حدیث خواست تفسیر آن را وسیلهٔ القاء حرف‌هایش به خریدارانی قرار دهد که به طور عادی نمی‌توانست آنها را به دست آورد.[۲۷] برای اثبات این اتّهام مونتگمری وات بنا را روی یک رشته بحث‌های "صورت و ماده" می‌گذارد. هدف این است که نشان دهد یک تقابل یا تضاد بین بخش "حجاب‌ها" از یک طرف و بقیّهٔ مشکاة و دیگر نوشته‌های غزالی (پس از مشکاة) از طرف دیگر وجود دارد.

با توجه به مشکل "حدیث حجاب‌ها" مونتگمری وات به درستی می‌گوید که غزالی معمولاً آن را به صورت هفتاد هزار نور نقل می‌کند، نه حجاب‌های تاریکی.[۲۸] این امر هر چند خالی از اهمیّت نیست ولی صرفاً یک قرینه است و به خودی خود برای اثبات جعل "حدیث" حتّی در اظهارات آقای وات وزنی نداد. مضافاً پذیرش آن این احتمال را پیش می‌آورد که جاعل بر مقدّمهٔ مشکاة نیز دست انداخته؛ چون نقل کامل حدیث (با حجاب‌های نور و تاریکی) اوّل بار آنجا آمده است.[۲۹] و شخص

---

۲۶. دربارهٔ این حدیث و تأثیر آن بر مفهوم صوفیانه از طریقت نگاه کنید به نوشتهٔ اینجانب نورالدّین اسفراینی: بازگو کننده اسرار، ۱۹۸۶ م، به ویژه ص ۱۱۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید به *Die nische*، Elschazli ص ۸۵ . همچنین به القشیری، الرسالة، قاهره، ۱۳۷۹ ق، ص ۴۳. ابن‌عربی، الفتوحات المکیة، قاهره، ۱۳۲۹ ق، ج ۳، ص ۲۱۰ (باب ۳۵). همچنین :
Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qusayrīs Über das Sufism*, Stuttgart,Franz Steiner,1989, s.130.

۲۷. *J.R.A.S*، ۱۹۴۹ م، ص ۹.

۲۸. همانجا، ص ۱۳. تذکّر آقای Deladrière (Le Tabernacle, qq, n.3) مبنی بر اینکه «غزالی فقط گاه به گاه از نور یاد می‌کند» کاملاً گمراه کننده است. در واقع هیچ یک از گفتارهایی که از احیاء به وسیلهٔ مونتگمری وات یا دلادریر به عنوان نمونه آورده شده، حدیث «حجاب ظلمت» را در بر ندارد. همچنین بنگرید به یادداشت‌های ۱۹ و ۱۸۵ .

۲۹. بنا به گفتهٔ آقای وات (*J.R.A.S*، ۱۹۴۹ م، ص ۲۲) «البتّه این به وسیلهٔ جاعل می‌تواند

همیشه می‌تواند علیه آن ادّعا کند که زمینهٔ اصلی این رساله نشان از حضور " حجاب‌های تاریکی " دارد. با این همه در فصل اوّل نوعی دوگانگی آسمان‌ها و زمین وجود دارد و فصل دوم با تفسیر کوتاهی از آیهٔ تاریکی (۲۴:۴۰) پایان یابد.

به علاوه آقای وات ادّعا می‌کند که " برای فصل حجاب‌ها زمینه‌ای در فصل‌های پیش فراهم نشده ". حتّی مسئلهٔ " احتجاب به کلّی متجلّی " ــ که در آخر فصل نخست بدان اشاره رفته ــ به نظر آقای وات کمترین زمینه سازی برای توضیح حدیث حجاب ندارد.[۳۰] در صفحهٔ نخستین بخش سوم غزالی اشاره به احتجاب متجلّیان می‌کند.[۳۱] متن مشکاة می‌گوید: «خدا در ذاتش و به ذاتش متجلّی است، حجاب ضرورةً برای چیزی که موضوع آن است یعنی محجوب وجود دارد و آن بر سه قسم است: آنها که فقط با تاریکی محجوب شده‌اند، آنها که با نور محض محجوب شده‌اند، آنها که با نور توأم با تاریکی محجوب گردیده‌اند». در واقع این توضیح از حدیث زمینهٔ یک طبقه‌بندی نظام یافته از همهٔ رفتارهای بشری را در برابر «به کلّی متجلّی» در چارچوب محجوبیّت نسبی‌شان فراهم می‌سازد. این محجوبیّت در وهله اوّل آنهایی را که به کلّی فاقد رفتار دینی (تألّه) هستند و در تاریکی صرف محجوبند، شامل می‌شود. اینان عبارت از فروپایگان یا طبقهٔ اوّل هستند. طبقهٔ دوم مرکّب از محجوبان نور توأم با تاریکی است که شامل دین بت پرستان و اهل کلام (متکلّمان) می‌شوند؛ در حالی که طبقهٔ سوم یعنی "آنهایی که محجوب در نور محض‌اند" بر اصول جهان‌بینی فیلسوفان و دیگران (ذیلاً خواهند آمد) ناظر است.

این طبقه بندی ظاهراً در نظر بوده که همه جانبه و اساسی باشد، نه از

افزوده شده باشد»؛ بدوی (مؤلّفات، ص ۱۹۸) و عفیفی (مشکاة، مقدّمه، ص ۳۱) بر خلاف آقای وات آن را در جهت تأیید اعتبار کتاب ذکر می‌کنند.

۳۰. *J.R.A.S.*، ۱۹۴۹م، ص ۱۱.   ۳۱. مشکاة، ص ۸۴، سطر ۵.

جهت تاریخی و تجربی بلکه از نظر منطقی. به هر حال نمی‌توانست جامع بوده باشد، از آنجاکه فقط نیروی پیامبری بر درک همهٔ هفتار هزار حجاب تواناست.[۳۲] هرچند از پایانهٔ بخش حجاب‌ها برمی‌آید که حقیقت مطلق در این "نیروی پیامبری" قابل دسترسی است، و آن در چهرهٔ حضرت ابراهیم و حضرت محمّد [ص] که البتّه به نظر اهل تصوّف نمونه‌های "واصلان"[۳۳] هستند، تجسّم یافته. با این همه غزالی در مشکاة الأنوار [برخلاف بسیاری از آثار دیگرش] از راه راست شریعت دفاع نمی‌کند. این کتاب یک رسالهٔ همه خدا انگار نیز نیست؛ بدین معناکه تمایز اساسی بین "آنکه در ذات خود و به ذات خود متجلّی است" و "نمایش الاهی" آن در اشیاء را رعایت می‌کند.

غزالی در چند جای احیاء علوم الدّین به پدیده‌شناسی "حجاب‌های نور" و ابهام آن به ویژه نسبت به مفهوم "ارباب" حضرت ابراهیم (۶:۷۶) و "أنا الحق"[۳۴] حلّاج اشاره می‌کند. در المقصد الأسنی غزالی همین منطق ابهام را به طور سیستماتیک روی مسئلهٔ شناخت پذیری پروردگار از طریق صفات الاهی به کار می‌برد.[۳۵] شاید گویاترین مثال برای نشان دادن تضادّ

---

۳۲. همانجا، ص ۸۴، سطر ۱۲.

۳۳. همانجا، صص ۹۱-۹۳. حضرت ابراهیم کسی است که پیوسته ارتقاء می‌یابد تا در پایان به مرحلهٔ «دریافت» برسد. حضرت محمّد (ص) مظهر شخصیّتیَ است که از ابتدا از تجربهٔ «تجلّی» برخوردار است. آقای گیردنر برخلاف تحلیلش در *Der Islam*، ۱۹۱۴م، ص ۱۲۹، این دو امر را با یکدیگر مشتبه می‌سازد.

۳۴. احیاء، کتاب ۱۵، بیان ۲، صنف ۳ (قاهره، ۱۹۳۳م، ج ۳، ص ۳۴۶). گفتارهای دیگر در این «پدیده‌شناسی» حجاب‌های نور، کتاب ۱۸، ص ۱، بیان ۲ (ج ۲، ص ۲۵۵). دربارهٔ «التباس و پدیده‌شناسی» بنگرید به:

Henry Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gllimard, 4 vols, 1971-72, index S.V. amphibolie.

۳۵. المقصد الأسنی، ویرایش فضل شهادی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۷۱م، صص ۴۲-۵۹. همچنین بنگرید به بحث کلّی مسئله توسط ف.شهادی در *Ghazâlîs Unique*

آشکار بین شناخت پذیری و شناخت ناپذیری پروردگار افسانهٔ بودایی «فیل و جماعت کوران» باشد که غزالی در موارد گوناگون آن را می‌آورد. هر کور عضوی از فیل را که تصادفاً لمس می‌کند، بر اساس شناختی که قبلاً از اشیاء داشته می‌نامد. کوران در دید خود صادق بوده‌اند هر چند روی هم رفته نتوانستند فیل را آن طور که بوده بشناسند.[۳۶] غزالی در کیمیای سعادت به ارتباط این «مثل» و «حدیث حجاب‌ها» اشاره می‌کند (ر.ک: به پانوشت ۱۱۶).

اینک هر گونه برخورد پدیده شناسانه نسبت به دین را ــ همان طور که چارلز آدامز گفته ــ می‌توان با توجه به «دو نکتهٔ مهم» برآورد کرد. یکی اصل به اصطلاح در پرانتز گذاشتن معتقدات فردی است، دیگری «ساختن طرح رده‌شناسی برای طبقه‌بندی پدیده‌های مربوط به جوامع دینی، فرهنگ‌ها و حتّی اعصار». در حالی که اوّلی بنا به تعریف انعطاف‌پذیر است، دومی ــ یعنی بیان طرح رده‌شناسی ــ محدود به معیارهایی است که باید بیشتر برداشت‌های شخصی فرد را معرّفی کند.[۳۷] همین امر با اندکی تعدیل بر «بخش حجاب‌ها» که مسلّماً یک کار داخل «پرانتز» است صدق می‌کند. منطق طبقه‌بندی حجاب‌ها شاید معیارهای نهایی مؤلّف را بیشتر از نظریّات ناشی از آن افشاء کند. تا آنجا

Unlonowaxli God، لیدن، بریل، ۱۹۶۴م.

۳۶. احیاء، ج ۴، ص ۶ و کیمیای سعادت، ص ۵۰. همچنین:

Fritz Meier, "Des Problem der Natur in Esoterischen monismus des Islams" in *Eranos-Jahrbuch*, 1946, Zurich, Rhein-Verlag, 1947, s.174

مقایسه کنید با از همین مؤلّف

Bahā'-i Walad: Grundzüge Seines Debens und Seiner Mystik, *Acta Iranica* 27, Leiden Brill, 1989, p.198, n.15.

۳۷. "Islamic Religion Tradition"، صص ۴۹-۵۲.

که مربوط به معیارهای نهفته در این طبقه‌بندی است، شخص می‌تواند با تشخیص کلّی مونتگمری وات از "بخش حجاب‌ها" دائر بر اینکه «قطعاً نمای نوافلاطونی دارد» موافقت کند.[۳۸]

امّا آیا بقیّهٔ مشکاة هم همین طور است؟ این امر نه در مندرجات مشکاة آشکار است و نه مونتگری وات آن را نشان می‌دهد که «بقیّهٔ مشکاة قطعاً نوافلاطونی نیست».[۳۹] ممکن است نظریّهٔ نورها که در بخش اوّل مطرح شده «نمونهٔ یک اقرار آشکار بر نوافلاطونی بودن» نباشد،[۴۰] همان‌طور که آقای وات به دنبال بحث‌های زبان شناسانهٔ آقای گیردنر بر آن عقیده می‌رود؛ ولی «اقرار آشکاری از این دست» در «بخش حجاب‌ها» نیز وجود ندارد. ادّعایی که وات آن را از ابن‌رشد برای اثبات بحث خود وام می‌گیرد (ر.ک: به بخش چهارم این مقاله). در واقع نفوذ نوافلاطونی در این بخش از مشکاة آشکارا دیده می‌شود. این موضوع به روشنی به وسیلهٔ A.J.Wensink نشان داده شده است.[۴۱] حتّی غزالی خود را به وضوح متعهّد دیده که این سخن فلسفی‌اش را برای مخالفان از اهل کلام توضیح دهد. این امر از نامه‌ای که احتمالاً در ۵۰۳ یا ۵۰۴ هجری به فارسی نوشته آشکار است.[۴۲]

اینکه ردّ و نشان یک منبع خاصّ را ـ منظور رسالهٔ چهل و دوم اخوان

---

38. *J.R.A.S*,1949, p.8.

۳۹. همانجا.

۴۰. همانجا، ص ۱۵. گیردنر، *Der Islam*، ۱۹۱۴م، ص ۱۳۸.

41. "Ghazālī's Mishkāt Al-Anwār(Niche of Lights)" in *Semietische Studien der nalatenschap van Prof. Dr A.J.Wensinck*, Laiden, A.W.Sijthoff's Uitgeversmij N.V,1941, ss.192-212.

۴۲. مکاتیب فارسی غزالی به نام فضائل الأنام من رسائل حجة الاسلام، ویرایش عباس اقبال، تهران، سنائی / طهوری، ۱۳۶۲ ش ، ص ۱۲. برای تاریخ این نامه بنگرید به:
Dorothea Krawutsky, *Brief und Reden des Abū* Hāmid Muhammad al-Ghazzālī, Freiburg, i:Br,Klaus SchwarzVerlag, 1971, s.17, German Translation, *Ibid*, s.79.

الصّفاست (که به هیچ روی نمی‌تواند نوافلاطونی به شمار نیاید) ــ در هر سه بخش مشکاة الأنوار می‌توان یافت، حقیقتی است که به بحث دفاعی مونتگمری وات مخصوصاً صدمه می‌زند. نتیجه‌گیری غزالی در فصل اوّل دربارهٔ تجلّی پنهان پروردگار که زمینه را برای اندیشهٔ «حجاب‌ها» فراهم می‌کند، پیشاپیش در این رساله (اخوان الصفا) با همان عبارت انشاء شده بود.[۴۳] به همین نحو اشارهٔ غزالی در بخش دوم (که با کمی اختلاف در فصل سوم تکرار شده) به امتناع حضرت موسی از پاسخ به پرسش فرعون دربارهٔ ماهیّت پروردگار جهان (سورهٔ ۲۶ آیهٔ ۲۳) جایگاه درستش را در همان چارچوب رسالهٔ چهل و دوم اخوان الصفا می‌یابد.[۴۴] پس شگفت‌انگیز نیست اگر «بخش حجاب‌ها» با رسائل اخوان الصفا در بیشتر از چند نکته اشتراک مضمون داشته باشد.

این مشابهت در مرحلهٔ اوّل از تلقّی همه رستگاربینی غزالی و نویسندگان اخوان الصفا نسبت به دین و دینداری آشکار می‌شود. اخوان تا آنجا پیش می‌روند که به روشنی بگویند که «حقّ» در همهٔ ادیان موجود است و ممکن است که بر زبان هر فرد جاری شود همان طور که «شبهه» ممکن است برای شخص پیش آید.[۴۵] به نظر آنها بدترین مردم کسانی هستند که «نه دین را باور دارند و نه روز بازخواست را».[۴۶] نخستین نمونه این افراد به نظر آنها مادّیون و دهریّون هستند[۴۷] که به صورت اندیشه‌گران ناکاملی وصف می‌شوند که توان درک علّت چیزهای خاصّی را دارند ولی

---

۴۳. رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفا، بیروت، دارالصادر، ۱۳۷۷ ق، ج ۳، ص ۵۱۳: لم یفت و من فاته وجدانه من أجل خفاء ذاته... ولکن من شدّت ظهوره و جلالة نوره. همچنین مشکاة، ص ۶۴ سطر ۲ـ۳: فلا یبعد أن یخفی و یکون خفاؤه لشدّة جلاله و الغفلة لإشراق ذاته.

۴۴. رسائل، ج ۳، ص ۵۱۳. مقایسه کنید مشکاة، ص ۶۸ سطر ۱۰ـ۱۷ و ص ۹۰ سطر ۱۶ـ۱۸ را با پایین، پانوشت شمارهٔ ۸۴.

۴۵. رسائل، ج ۳، ص ۵۰۱.

۴۶. همانجا، ص ۴۵۱.

۴۷. همانجا، صص ۴۵۵، ۴۵۹، ۵۲۰.

قادر به درک علّت فاعلی جهان نیستند.[۴۸] چون عقلشان گرفتار عوارضی چون غرور، رشک، آز، نفرت و حمیّت‌های جاهلی است که آنان را به حرکات شیطانی و تکبّر فراعنه وامی‌دارد.[۴۹] دسته‌ای که به طور مشخّص پیوسته مورد سرزنش اخوان‌الصفا قرار می‌گیرند، اهل جدل به عبارت دیگر متکلّمان هستند که به روشنی از آنان به عنوان «دشمنان دیانت» و «مخالفان برادران صفا» یاد می‌کنند.[۵۰] از سوی دیگر «اصل برتر برای همه» به نظر اخوان این عقیده است که جهان به بهترین وجه ممکن به وسیلهٔ کردگار آفریده شده و او فرشتگانی برای نگاهداشت امر نظام جهان دارد و واسطه‌هایی را از میان مردم برمی‌گزینند که طبق اوامر و نواهی‌اش که در توان مردم باشد عمل کنند و در سیر کمال خود از روز آفرینش تا دیدار دوباره، پیوسته روی به خدا داشته باشند.[۵۱]

این اصل البتّه گویای نظریّهٔ «معرفة الأدیانی» است که اخوان‌الصفا ارائه دادند. آن در برگیرندهٔ عقیدهٔ توحید توأم با فریضهٔ دو نوع بودن افراد است: بیشتر مردم به دنبال لذّت و بهره‌وری از این جهان هستند ولی برخی به تدیّن و تقویٰ روی می‌نهند. انبیاء و پیامبران بر مردم فرستاده شده‌اند که توجّه طبیعی آنان را به دیانت تقویت کنند و آنچه را که آنان قبلاً از روی عقل برگزیده‌اند، بهبود بخشند. پس اعراب پیش از اسلام با پرستیدن بت در واقع متدیّن بوده و تقرّب به خدا را می‌خواسته‌اند. البتّه بت‌ها اجسام بی روح بوده‌اند، در حالی که پیامبران سخنگو و ناطق و از جهت پاکی روان شبیه فرشتگان بوده‌اند. پس تقرّب به خدا از طریق آنان

---

۴۸. همانجا، ص ۴۵۵. همچنین بنگرید به:

Ian R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, George Allen & Unwin, 1982, p.25.

۴۹. رسائل، ج ۳، صص ۴۵۷ به بعد.

۵۰. همانجا، ص ۵۳۵ و مقایسه کنید با صص ۴۰۸، ۴۱۹، ۴۳۸ به بعد.

۵۱. همانجا، ص ۴۵۲.

بهتر و صادق‌تر است.[۵۲] از این سخنان پیداست که تا حدّ بسیاری به اصل انتخاب احسن اسماعیلی آن گونه که در کتاب الافتخار ابویعقوب سجستانی (نوشته شده در حدود ۳۶۰ هجری) آمده، نظر داشته است.[۵۳] فحوای این نکته در «بخش حجاب‌ها» آنجا که «تألّه» را به «بت پرستان» نیز اطلاق می‌کند، آمده است. به هر صورت رسائل اخوان نیز دربارهٔ بت پرستی این مطلب را دارد که بت پرستی دنبالهٔ مسخ شدهٔ ستاره پرستی است که آن هم به نوبهٔ خود از فرشته پرستی گرفته شده است. این فرشته پرستی طریقهٔ فلاسفهٔ پیشین و خداشناسانی بوده است که خدا را چنان تلقّی کرده‌اند که باید شناخته شود ولی تقرّب به او جز از طریق خود وی میسّر نیست.[۵۴]

همهٔ اینها و مسائل دیگر به وسیلهٔ نویسندگان اخوان به تفصیل در همین رسائل در بخش «عقاید و ادیان» مورد بحث قرار گرفته است. خلاصه‌ای که ما آوردیم البتّه کامل نیست. منظور بیشتر زیر منشور قرار دادن افکار اساسی اخوان بود که برداشت دینی و علمی آنان را می‌سازد. همین افکارند که علم الأدیان بخش آخر مشکاة را پایه گذاشته‌اند. بخش‌های آیندهٔ این مقاله می‌کوشد که مخالفت غزالی را با هر گونه "مادّیگری" در فکر و رفتار و انتقاد از «استدلال منطقی» متکلّمان روشن

---

۵۲. همانجا، ص ۴۸۱.

۵۳. کتاب الافتخار، ویرایش مصطفی غالب، بیروت، دار الأندلس، ۱۹۸۰م، ص ۲۸. برای بحثی در این زمینه بنگرید به فقیر محمّد هنزایی

Faquir Muhammad Hunzai, *The Concept of Tawḥīd in the Thought of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*

رسالهٔ منتشر نشدهٔ دکتری در دانشگاه مک گیل (مونتریال ـ کانادا) ۱۹۸۶م، صص ۴۸. به نظر سجستانی اطاعت از امام به عنوان یک راه «رسیدن به خدا» قابل مقایسه با بت‌پرستی است ؛ هر چند آن ـ البتّه ـ بهتر و پسندیده‌تر است، چون امامان حاملان دانش و آگاهی هستند حال آنکه بت‌ها اجسام مرده‌اند. افتخار، صص ۵ـ۱۰، ۲۹.

۵۴. رسائل، ج ۳، ص ۴۸۲.

سازد. این یک احساس همدلی [از طرف غزالی] نسبت به دیانت بت پرستان و دست آخر ــ نه دست‌کم ــ نسبت به اندیشهٔ معرفت یا شاید یک ارتقاء روحانی انسان را به طور کلّی در بر دارد. البتّه این اندیشهٔ ارتقاء در «بخش حجاب‌ها» به صورت «انتقال از درجهٔ نازل به عالی» بیان نشده، بلکه در خود طبقه‌بندی و اسلوب بحث تلویح شده است. هر یک از سه طبقه به دو صنف یا بیشتر منقسم است که به نوبهٔ خود به فرقه‌ها و طایفه‌های کوچک‌تری تقسیم می‌شوند. ذیلاً من با شماره گذاری این طبقات و دسته‌ها (اگر در متن آشکار نباشند بین دو هلال) انواع این مباحث را نشان خواهم داد. به علاوه هر کجا که ممکن و مفید معنی باشد با نوشتن شرحی به روشن کردن بخش‌بندی‌ها می‌کوشم.

۳

۱. «آنهایی که در تاریکی محض محجوب‌اند»، که فروپایگان این طبقه‌بندی، ملحدان بی‌خدا باشند؛ مثل «بدترین مردم» از اخوان. متن ما با نقلی از قرآن آنان را چنین تعریف می‌کند: «آنان که به خدا و روز بازخواست ایمان ندارند». (۹:۴۵) آنها بر دو دسته‌اند:

۱-۱. «اندیشه گرانی» که در جستجوی یک علّت (برای توضیح وجود) جهان هستند و آن را حمل برطبیعت کرده‌اند. غزالی آنها را "در تاریکی محض" جای می‌دهد. چون «طبیعت عبارت ازصفتی‌است که در اجسام مادّی شکل گرفته و از آن سرشت دارد»، و اجسام تاریکند چون آنها از خود و آنچه از آنها برمی‌آید آگاه نیستند: یک بحث ضدّ مادّیگری که شخص انتظار دیدنش را بیشتر درکتاب شیخ اشراق دارد، هرچند بی‌رابطه با بخش نخستین خود

مشکاة نیست.[۵۵] این متفکّران مادّی همان طبیعیون در المنقذ نیستند، بلکه به دهریّون مذکور در این کتاب می‌مانند.[۵۶] دقیق‌تر بگوییم آنها مانند دهریّهٔ رسائل اخوان هستند و ناتوان از کشف علّت حقیقی [وجود] جهانی که در جستجوی آنند.

۱ـ۲. آنهایی که حتّی «در جستجوی علّت» نیز نیستند، بلکه مشغول به خودند (خود به مفهوم نفس در واژه‌شناسی اهل تصوّف). در واژه‌شناسی اخوان آنها نوعی مادّیگری تصادفی به نظر می‌رسند. طبق متن موجود مشکاة این اشخاص به گروه‌های زیر تقسیم می‌شوند:

۱ـ۲ـ۱. لذّت‌پرستان که در غشاء شهوت و نفس امّاره محجوب شده‌اند.

۱ـ۲ـ۲. جدلکاران که به خاطر درنده‌خویی‌شان محجوب شده‌اند ؛ مثال از اعراب بدوی و اکراد آورده شده است.

۱ـ۲ـ۳. آزمندان و افزون‌طلبان (پرستندگان درهم و دینار).

۱ـ۲ـ۴. جاه‌طلبان.

این گروه آخرین کمی پیشرفته‌تر از گروه‌های مذکور دیگر به شمار آمده است، بر این مبنا

---

۵۵. شهاب الدّین یحیی سهروردی، کتاب حکمة الاشراق *Opera Metaphysical Mystica* II ویرایش هانری کربن، پاریس/تهران، ۱۹۵۲م، ص ۱۰۹. همچنین:
Le Livre de Sagesse Orientale, Traduction,par Henry Corbin ed.Christian Jambet, Lagrasse, Verdier, 1986, p.100.

۵۶. المنقذ، ویرایش فرید جبر ص ۷۲/۱۹ ؛ مونتگمری وات، *Faith & Practice*، ص ۳۱.

که سعادت آنان فقط ارضای نفس را در بر ندارد، بلکه ارزش‌های اجتماعی مثل آبرو و اعتبار و نفوذ وصرف مال را نیز متضمّن است. به هر حال از آنجا که انگیزهٔ واقعی آنها «مراعات خویش» است در تاریکی صرف نفس خود محجوبند.

۱ـ۳. هر چند دستهٔ نخست مرکّب از دو گروه مزبور است، یک گروه دیگر نیز وجود دارد که در این دسته جای می‌گیرد. آنان گویندگان لااله‌الاالله بدون رعایت تقوا و تعصّب هستند که می‌خواهند از مسلمانی و یا از وابستگی به راه و رسم پدران خود بهره جویند. این گروه نامسلمانان موحّد که درمحیط اسلامی زندگی می‌کنند را نیز شامل می‌شود. البتّه مسلمانان معمولی که از «عقاید موروثی» پیروی می‌کنند، در این دسته جای دارند (همان‌هایی که غزالی در مقدّمهٔ المنقذ آورده است. همانجا، ص ۱۹). هرچند اینان در ردهٔ فروپایهٔ نخستین‌اند، ولی به نظر می‌رسد که در مرز بین تاریکی و نور جای دارند (نه بر خلاف «مرحلهٔ اوّل» از اهل توحید و اهل ذکر طبق معیاری که غزالی در احیاء داده است[۵۷]).

۲. «دستهٔ دوم» یعنی کسانی که از نور توأم با تاریکی محجوب شده‌اند و مرکّب از سه نوع‌اند. این سه دسته

---

۵۷. احیاء، کتاب ۳۵، بیان ۲ ، قاهره، ۱۹۳۳م، ج ۴، ص ۲۱۲ ؛ کیمیای سعادت، ص ۷۹۹. چهار مرتبهٔ توحید را در پانوشت‌های ۱۸۰ـ۱۸۳ بیابید. چهار درجه از ذکر را در کیمیای سعادت، ص ۲۰۵. شش مرحلهٔ توحید در نامهٔ فارسی غزالی در سال ۵۰۳ یا ۵۰۴ هجری منعکس است (مکاتیب فارسی، ویرایش عباس‌اقبال، صص ۱۵ـ۲۰ و Krawulsky, *Briefe*, pp.83-93

ظاهراً با توجه به ریشهٔ «حجاب ظلمتشان» یعنی حسّ، خیال و قیاسات نادرست شناخته می‌شوند.[۵۸] آنها را به آسانی می‌توان شامل این دو گروه دانست، مشرکان (از بت‌پرستان گرفته تا ثنویان)، موحّدانی که عقیده به تجسّم صفات خدا دارند (مُجسّمه).

۲ـ۱. دستهٔ اوّل شامل این گروه‌ها می‌شود:

۲ـ۱ـ۱. بت پرستان.

۲ـ۱ـ۲. جماعتی از ترکان دور دست که نه دین دارند و نه شریعت (به دنبالهٔ مقاله بنگرید).

۲ـ۱ـ۳. آتش‌پرستان.

۲ـ۱ـ۴. ستاره‌پرستان.

۲ـ۱ـ۵. آفتاب‌پرستان.

۲ـ۱ـ۶. پرستندگان «نور مطلق، شامل همهٔ نورهای جهان» که با این همه اهل ثنویّت هستند.

گفتنی است که همهٔ این «قبایل» با یک همدلی آشکار توسّط غزالی مورد بحث قرار گرفته‌اند. هر چند همهٔ آنها به خاطر «ظلمت حسّ» محجوب تلقّی می‌شوند، ولی هیچ یک از آنان «محجوب در تاریکی محض» مانند «طبقهٔ فروپایگان» نیستند. چیزی که آنان را از این طبقه ممتاز می‌کند این است که «هیچ یک از آنان به کلّی ناتوان از ارتقاء خود مرکزیّت تألّه[۵۹] و گرایش به علم ربّانی نیستند». در واقع آنان نقش نوعی

---

۵۸. مشکاة، صص ۸۷ و ۸۹.

۵۹. همانجا، ص ۸۷ . در *Die Nische* الشاذلی این گفتار غزالی را به کلّی بد می‌فهمد. غزالی خود در المقصد (ویرایش شهادی، ص ۶۵، سطر ۲ـ۴) تألّه را به عنوان یک رفتار عالی دینی تعریف می‌کند، آنجا که قلب و ذهن انسان در خدا تحلیل می‌رود، به گونه‌ای که او «چیز دیگری را نه می‌بیند و نه بدان روی می‌آورد». بنگرید به ابوطالب مکّی، قوت القلوب، قاهره ۱۳۸۱ ق /۱۹۶۱م، ج ۲، ص ۱۴۲. او دربارهٔ دوستان خدا می‌گوید: «تألّهوا اللّه و لم یکن فی

«وحشی بزرگوار» را بازی می‌کنند. نکته این است که «حجاب نور» آنان ـ در برابر «حجاب ظلمت حسّ» ـ کلّیةً به «صفات و انوار» باری تعلّق دارد. برخلاف برداشت آقای گیردنر[۶۰] این حتّی در مورد «بت پرستی» محض (۱-۱-۲) نیز مصداق می‌یابد. حجاب نورشان همان شکوه و زیبایی است. چون بت‌پرستان عقیده دارند که پروردگارشان تواناتر و عزیزتر از هر چیز است و بدین ترتیب آنها زیباترین صفات را از میان گرانبهاترین موّاد برمی‌کشند و آن را چون ارباب انواع می‌پرستند.

دو دسته در ردهٔ انوار مخصوصاً مساعد جای می‌گیرند: ترکان دور دست که بدون دیانت یا شریعت هستند (۲-۱-۲) و ایرانیان ثنوی (۶-۱-۲). دستهٔ اوّل به ویژه در خور توجه هستند.[۶۱] چون چندان شناخته شده نیستند و ملل و نحل نگاران مسلمان از آنان نوعاً به عنوان "حلولی" و "مجسّمه" یاد کرده‌اند و یا شاید طبق پیشنهاد هلموت ریتر Helmut Ritter شبه مانوی [مانوی نمایان ابوشکور سالمی نیمهٔ قرن پنجم هجری] باشند. چون آنان شبیه مانویانی بودند که گفته شده به خود در برابر اشخاص، درختان و اسبان زیبا و خوش نما سجده و می‌کرده‌اند. نکته اینکه متن کتاب ما عملاً آنان را از حلول گناه بری می‌دارد. در مشکاة الانوار به صراحت می‌گوید: «آنها در دارا بودن نور به مراتب از بت‌پرستان شایسته ترند. چون آنان زیبایی مطلق را می‌پرستند نه شخص

صدورهم غیره» که به خوبی می‌تواند مأخذ غزالی درکاربرد تألّه در اینجا باشد. این واژه، به هر حال، به نظر می‌رسد بر نمونهٔ یونانی آن ساخته شده باشد (مقایسه کنید با apotheosis) و به کرّات در نوشته‌های ملهم از نوافلاطونگرایی یافت می‌شود (مقایسه کنید با *J.A.O.S.*، ۱۰۷، ۱۹۸۷ م، ص ۴۸۲. همچنین پانوشت‌های ۱۶۸-۱۷۰).

۶۰. *The Niche*، ص ۱۶۴ (احتمالاً مبنی بر متن اشتباه مشکاة ب ۴۲ است. برای متن صحیح بنگرید مشکاة، ص ۸۷).

61. *Das meer der seele: Mensch,Welt und gott in den geschichten,des Fariduddin Attar,* Leiden, Brill, 1955, s.453.

خاصّی را و نور و زیبایی را منحصر به چیزی نمی‌دانند». در متن همچنین اشاره می‌کند که آنان از بت‌پرستان برترند چون زیبایی‌ای که آنان می‌پرستند از طبیعت به دست می‌آید و ساختهٔ انسان نیست. همهٔ این مسائل به نظر من، می‌تواند با مراجعه به آثار نوافلاطونی اسماعیلیّهٔ خراسان، به ویژه ابویعقوب سجستانی و ابوهیثم گرگانی، گره‌گشایی شود. این دو در نوشته‌های فارسی خود در قرن پنجم نظریّهٔ خاصّی دائر بر اینکه «زیبایی طبیعت روحانی است»[۶۲] داشته‌اند. لازم به یادآوری است که نزدیک به همان زمان هجویری جُلّابی در کتاب فارسی خود [یعنی کشف المحجوب] صوفیانه ولی بسیار سر راست و پیرو شرع چنین نظریّه‌ای را به عنوان کجروی محکوم کرده است.[۶۳]

در مورد ثنویان (۶ـ۱ـ۲)، آنان نیز دو شادوش «ترکان دوردست» از امتیاز دسترسی به مفهوم یک وجود " مطلق " برخوردارند. آنان در نوع خود به هر حال پیشرفته‌ترند. چون ظاهراً آنان یک پروردگار را که در نورانیّتش همتا ندارد، می‌پرستند. و آنان را از خورشید پرستان (۵ـ۱ـ۲) ممتاز می‌کنند. آنان به روشنی عقایدی شبیه به آنچه که خود غزالی در فصل نخست مشکاة آورده، دارا می‌باشند. ثنویّت آنان دست‌کم به ظاهر محکوم نمی‌شود. برعکس کتاب به سادگی می‌گوید که: آنان در واقع با پذیرش «بدی» در جهان آن را خارج از تنزیه پروردگارشان ملاحظه می‌کنند

---

۶۲. ابویعقوب سجستانی، کشف المحجوب، ویرایش هانری کربن، ج ۱، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۵۸ ش ، صص ۴۹ـ۵۱ . همچنین:

Commentaire de la qasida ismalienne d' Abu'l-Haitham Jorjānī, ed. H.Corbin and Moh. Mo'in, Biblitheque Iranienne, vol.6, Tehran/Paris, 1334/1955, French intro 38 ff.

متن فارسی ص ۵۸ .

۶۳. علی بن عثمان الجلابی الهجویری، کشف المحجوب، ویرایش و. ژوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶م، صص ۳۳۷. ر. نیکلسن، *The Kashf*، لیدن / لندن، ۱۹۱۱م، ص ۲۶۰.

و این نباید (مثل معتزله!) به خدا نسبت داده شود. پس آنان یک کشمکش بین خدا و تاریکی برقرار می‌کنند و علّت فاعلی جهان را به روشنایی و تاریکی منسوب می‌کنند که گاهی یکی را یزدان و دیگری را اهرمن نامند.[۶۴]

در میان «ترکان» و «ایرانیان» سه دستهٔ دیگر قرار دارند که عبارتند از آتش‌پرستان (۳-۱-۲)، ستاره‌پرستان (۴-۱-۲) و خورشیدپرستان (۵-۱-۲). آنان شاید بتوانند راه‌گذر منطقی از خداوندان زمینی به خدایان آسمانی را بیابند. معیار البتّه خاطرهٔ ـ نه عین موضوع ـ «صعود حضرت ابراهیم» از ستاره‌پرستی به مرحلهٔ بالاتر اعتقاد به «پروردگاران» آسمانی و از آنجا ایمان به یکتاپرستی محض است (سورهٔ ۶:۷۶). این موضوعی است که در اندیشهٔ غزالی اهمیّت محوری دارد که نه فقط در فصل دوم و بخش حجاب‌های مشکاة[۶۵] (ر.ک:به زیر) و بلکه در احیاء و کیمیای سعادت[۶۶] آن را بازگو می‌کند. جای شگفتی نیست که متکلّم حنبلی، ابن‌الجوزی، (م ۵۹۷ق) از باطن‌گرایی غزالی در این نوع تفسیر از قرآن رنجیده باشد. ولی شگفت اینجاست که او نه به نقل از مشکاة، بلکه به نقل از احیاء این مطلب را بگوید.[۶۷] خیلی پیش از غزالی باطنی‌گرای بزرگ خراسان، محمّد بن احمد نسفی (م ۳۳۱ق)، استاد ابویعقوب سجستانی، توسط هم‌کیش معتدلش داعی ابوحاتم رازی به خاطر پذیرش همین مطلب یعنی «صعود روحانی حضرت ابراهیم به ماوراء حدود»، مورد انتقاد قرار گرفته بود.[۶۸]

---

۶۴. مشکاة ، ص ۸۹ ، مقایسه کنید با پانوشت ۱۸۵.

۶۵. مشکاة ، ص ۶۷ .

۶۶. احیاء، ج ۳، ص ۳۴۶ و کیمیای سعادت ، ص ۴۹.

۶۷. تلبیس ابلیس، بیروت، دارالوعی العربی، بی تاریخ، ص ۱۸۶. لازارس یافه در *Studies,* p.332 به نظر می‌رسد که به همین گفتار غزالی ارجاع داده باشد.

68. Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿelīyya: eine Studie*

۲-۲. بـا ایـن دسـته (یعنی آنهایی کـه از ظـلمت خـیال محجوب‌اند) ما به جهان پیام‌آوری توحیدی بـرمی‌گردیم. هر چند این دسته انـتظار مـی‌رفت کـه وراء حـجاب حسّ بـاشند، ولی مـبنا در ایـنجا از چشـمگیرترین تـصوّر اهـل تجسیم یعنی از یک «وجود» نشسته بر عـرش خـدا آغـاز می‌شود. این تقابل قابل توجهی است که ما مصادیق آن را قبلاً در عقاید ثنویان دیدیم، در اینجا سه مـرتبه بـه طـور بسیار مختصر ذکر شده‌اند. آنها یک نظم پیشرفته از نفاست را البتّه در محدودهٔ " حجاب خیال " بیان می‌کنند.

۲-۲-۱. اهل تجسیم (نمونه‌ای داده نشده است).

۲-۲-۲. کرامیّه همهٔ انواعشان.[۶۹]

۲-۲-۳. آنهایی که همهٔ صفات «جسمانی» را انکـار کرده‌اند (شاید کرامیّهٔ معتدل).

۲-۳. در حالی که دسته‌های مـذکور فـوق هـمچنان درگـیر «خیال» و ناتوان از رخنه در جهان معقولات حتّی در سطح ابتدایی آنند، دستهٔ سوم از حدّ و مرز فارغ است. آنها به هر حال «محجوب از ظلمت قیاسات نادرست»اند؛ چون آنان خدایگانی را می‌پرستند که شنوا، بینا، متکلّم، دانا، توانـا، خواهان و همیشه زنده است. آنها ایـن صـفات مشـهور را «طبق آنچه که وفق صـفات خـودشان است» فـهمیده‌انـد. چنین برمی‌آید که منظور غزالی از آنان اهل کلام باشد. او به سه نظریّهٔ معروف آنان به اختصار اشاره می‌کند. البتّه آنان

---

zur Islamischen Gnosis, Wiesbaden, Franz Stiener, 1978, SS.70 and 225.

۶۹. مقایسه کنید با شهرستانی *Livre des religious et des sects* ترجمه با مقدّمه و حواشی Daniel Gimarch یونسکو، ۱۹۸۶م، صص ۵۳ و ۳۴۷-۳۶۱.

در متن کتاب این چنین مشخّص نشده‌اند ولی پیداست که صاحبان این نظریّه به ترتیب حنبلی‌ها،[۷۰] اشعریان، و معتزله هستند.

۱-۳-۲. برخی گفته‌اند «کلام خدا صوت و حرف است و مانند گفتار ما».[۷۱]

۲-۳-۲. بعضی دیگر پیش‌تر رفته و این را انکار کرده گفته‌اند که کلام خدا مثل حدیث نفس است، حرف و صوت نیست.[۷۲]

۳-۳-۲. برخی دیگر چنان ناتوان از درک صفات الهی‌اند که به دام «تشبیه معنوی» افتاده‌اند با اینکه منکر صفات در بیان بوده‌اند. اینان معتقدند که «ارادهٔ» الاهی مثل ارادهٔ ما حادث است و مقصودی را طلب می‌کند.[۷۳]

چنان چه غزالی از جهت اعتقاد شخصی اشعری برآورد شود، البتّه مطالب بالا نسبت به اعتبار متن مشکاة پرسش برمی‌انگیزد. در اینجا نه فقط اشعریان دست‌کم به تلویح یک درجه زیر معتزله قرار گرفته‌اند (چون

---

۷۰. همانجا، ص ۳۴۹. گیردنر (*Der Islam*، ۱۹۴۱ م، ص ۱۲) فکر می‌کند که این اشاره به احمد بن حنبل و حنبلیان است. این ناممکن نیست، ولی حنبلیان خیلی احتمال دارد که در نوع بعدی (۱-۳-۲) گنجانده شده باشند.

۷۱. با فرض اینکه «کلام» غیر مخلوق انگاشته شود و این موضع حنبلی‌هاست. مقایسه شود با شهرستانی، *Livre*، ص ۳۲۱ و پانوشت ۳۹.

۷۲. موضع اشعریان، مقایسه کنید با شهرستانی، *Livre*، ص ۲۶۷ پانوشت ۱۴ و ۳۲۱.

۷۳. مشکاة، ص ۹۰. من «بعضهم» را پس از «و کذالک» جای می‌دهم؛ چون این پیداست که یک نظریّهٔ سوم است. غزالی در الاقتصاد فی الاعتقاد (آنکارا، نور مطبعه سی، ۱۹۶۲ م، ص ۱۰۳) آن را به عنوان معتزله معرّفی می‌کند. جهان حادث است لإرادة حادثةٍ حدثتْ له لا فی محلّ. این نظریّه را می‌شود اختصاصاً به حبّابی منسوب کرد (مقایسه کنید با شهرستانی *Livre*، ص ۲۶۵ پانوشت ۲ و ۳ و همانجا ص ۱۲۰ برای تشبیه معتزلیان).

تشبیه آشکار دارند) بلکه در سوی دیگر این برآورد که فلاسفه در رأس آن قرار دارند، ما به «آنهایی که محجوب با نور محض‌اند» می‌رسیم. نیاز نیست که بگوییم مونتگمری وات این برتری فیلسوفان را با احاله به «جاعل نوافلاطونی» این بخش از متن کتاب توضیح می‌دهد. استدلالش این است که غزالی در المنقذ انتقاد سابق خود را از فلسفهٔ نوافلاطونی در تهافت تأیید کرده است.[۷۴] اگر بحث «قواعد العقاید» در احیاء را که اخیراً جرج مقدسی طرح کرده،[۷۵] بر این اضافه کنیم، احتمال جعل بیشتر می‌شود. غزالی در اینجا دقیقاً همان چهار گروه، از حنبلیان تا فیلسوفان، را برمی‌شمارد و مطلب را چنان عرضه می‌کند که تمایل وی نه فقط به اشعری، بلکه به پیشرفته‌ترین سنّت‌گرایان، یعنی احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ق)، آشکار می‌شود. ابن‌حنبل قهرمان سنّت‌گرایی در اسلام است که به خاطر موضع سرسختانه‌اش در برابر «فتح باب تأویل» مورد ستایش قرار گرفته است. حال آنکه اشعریان با تجویز تأویل (دربارهٔ صفات خدا) بازکنندهٔ این باب به شمار می‌روند. معتزله از این حدّ نیز فراتر رفته و فلاسفه در این زمینه محدودیّتی نمی‌بینند.[۷۶] این هنوز همهٔ داستان نیست. بلا فاصله بعد از ابراز همدلی با سرسختی ابن‌حنبل، غزالی در احیاء خود به طور گسترده دست به «فتح باب تأویل»، نه به سبک متکلّمان، بلکه به سبک فلاسفه، می‌زند. او موضع خود را نسبت به این مسئله چنین بیان می‌کند:

> درست مابین انحلال همه (متون مقدّس) و جمود حنبلیان یک نقطهٔ دقیق و دشوار وجود دارد که فقط توسط توفیق‌یافتگان از خدا درک می‌شود. آنها اشیاء را از طریق

---

۷۴. J.R.A.S.، ۱۹۴۹م، ص ۱۷.

۷۵. «غزالی شاگرد شافعی در فقه و کلام» در *Ghazali: La Maison et le Miracle*، ص ۴۹.

۷۶. احیاء، کتاب دوم، ص ۲.

نور الاهی دریافت می‌کنند، نه با شنیدن اقوال. زمانی که اسرار امور آن طور که هست بر آنان آشکار شد، متن اخبار و احادیث را می‌آزمایند. آنگاه گواهی می‌دهند چه چیزی سازگار با ژرف‌بینی‌های نور یقین آنهاست، و سپس چیزهای متفاوت با آن را مورد تأویل قرار می‌دهند.[۷۷]

این قسمت دوم از گفتار غزالی به نظر من، به کلّی مغایر با احساس سنّت‌گرایی ویژهٔ سنّی‌هاست، بر خلاف قسمت اوّل که بیرون از چهارچوب فوق ممکن است سازگار به نظر برسد. در واقع این گفتهٔ غزالی حتّی با صوفیگری فقیهانه‌ای که به غزالی نسبت داده می‌شود، در یک خط نیست. اصرار غزالی بر ضرورت تأویل با تأیید الاهی هر جا که نور یقین با نقل حدیث در تضاد باشد، یک نمونهٔ مزاحم از «لغزش‌های صوفیان» از نظر یک مؤلّف اصیل تصوّف مثل ابونصر سرّاج (م ۳۷۸ق) است.[۷۸] به هر صورت این کاملاً با اصل اعتقادی شیعه دربارهٔ ضرورت تأویل با تأیید الاهی و مسلّماً با برداشت خود غزالی از روح متعالی نبوی (به دنبالهٔ همین مقاله بنگرید) وفق دارد. البتّه تنها تفاوت آشکار بین عقاید شیعه و غزالی این است که غزالی مقام صالح برای تأویل را مشخّص نمی‌کند و به قول اوبرمن آن را به ذهنی‌انگاری برگزار می‌کند، در حالی که شیعه این شایستگی را در شخص امام می‌بینند. به هر حال همین نمونه از «عقاید» غزالی باید برای اثبات این نکته کافی باشد که «اصالت» و «درست‌ایمانی» دو اصطلاح به سادگی همجاگزین *(interchangeable)*

---

۷۷. همانجا، سطرهای ۲۸ـ۳۱. مقدسی (همانجا) فقط نخستین بخش این گفتار را ترجمه می‌کند.

۷۸. کتاب اللّمع فی التصوّف، ویرایش ر.نیکلسن، لندن، لوزاک، ۱۹۶۳م، متن عربی ص ۴۳۰.
Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, Brill, 1970, p.162.

برای غزالی نیستند. در نتیجه جایی برای «جعل فصل حجاب‌ها» به علّت ناسازگاری آن با «درست ایمانی» مفروض غزالی باقی نمی‌ماند.

۳. قسم سوم آنهایی هستند که به وسیلهٔ نور محض محجوب شده‌اند که باز بر سه دسته تقسیم می‌شوند. این شامل قسم چهارمی به نام «واصلان» می‌شود ؛ ولی اینان دیگر محجوب خوانده نمی‌شوند حتّی به وسیلهٔ نور محض. اینان در جایگاهی در مرز آخر خط ـ شبیه جایگاه موحّدان درمیان بی‌خدایان (۳ـ۱) یا ثنویان در میان مشرکان (۶ـ۱ـ۲) ـ قرار دارند. دربارهٔ معنای معنای «نورمحض»، حدّ آن در این بخش از کتاب روشن نیست. زمینهٔ بحث و گفتارهای مهم «فصل اوّل» دربارهٔ برتری مطلق عقل بر حسّ و بالنّهایته «حجاب عقل» کمتر شکی باقی می‌گذارد که ما اینک در میان «ارشاد شدگان» یا «محجوبان به وسیلهٔ عقل محض» هستیم؛ نه درمیان محجوبان به وسیلهٔ تاریکی قیاسات و استدلال غلط.

۳ـ۱. دستهٔ اوّل،... از معنای حقیقی صفات آگاهند و می‌دانند که نطق، اراده، قدرت، علم و امثال آنهانمی‌توانند دربارهٔ صفات باری به کار برده شوند آن طور که دربارهٔ انسان به کار برده می‌شوند. با [این همه] آنها خدای را در رابطه با خلق وصف می‌کنند، همان طورکه حضرت موسی در پاسخ سئوال فرعون نمود. و چیست پروردگار جهان؟ (سورهٔ ۲۳ :۲۶). بنا بر این آنها می‌گویند پروردگار از معنای این صفات فراتر می‌رود، و برانگیزنده و پردازندهٔ افلاک است.[۷۹]

---

۷۹. مشکاة ، ص ۴۴ . همچنین بنگرید به پایین پانوشت شمارهٔ ۲۱۱.

بنا به گفتهٔ مونتگمری وات این بی‌میلی به وصف یا تعریف پروردگار با صفات «همان چیزی است که ما باید از یک نویسندهٔ متأثّر از مکتب ابن‌سینا انتظار داشته باشیم، برای آنکه برای فلسفه‌گرایان این عادّی بود که اشعریان را متّهم به تشبیه کنند».[۸۰] باید به خاطر داشته باشیم برخی از معتزلیان نخستین بیشتر از هر چیز معروف به ردّ هر نوع قیاس در مقام صفات الاهی بوده‌اند[۸۱] و پرحرارت‌ترین مخالفان این گونه «استدلال قیاسی» اسماعیلیان بوده‌اند.[۸۲]

به هر حال فلسفه‌گرایان مخالف تشبیه باید در جایگاهی بین معتزله و فلاسفه نشانده شوند، و اگر ما الکندی را به جای ابن‌سینا بگذاریم دستهٔ اوّل بهتر شناخته می‌شوند. بخش موجود از کتاب «فلسفهٔ نخستین» الکندی با اشاره به خدایان به عنوان «محرّک» و «فاعل یگانه» پایان می‌یابد، «حقّ یگانه‌ای که بالاتر از صفاتی است که ملحدان به او منسوب می‌کنند».[۸۳] البتّه

---

۸۰. *J.R.A.S.*، ۱۹۴۹م، ص ۷.

۸۱. مشخّصاً عبّاد بن سلمان (یا سلیمان). مقایسه کنید با:

Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology" in *Logic in Classical Islamic Culture,* ed. by G.E.von Grunebaum, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970, p.43.

۸۲. این امر مثلاً از طنزی که علیه همهٔ متکلّمان صفتگرا در فصل اوّل کشف المحجوب سجستانی به کار رفته آشکار می‌شود. مقایسه کنید با:

Sejestānī: *Kashf* ed. H. Corbin, pp.2, 10-12 & 6, 15-18.

همچنین مقایسه کنید با:

Shahrastānī, *Livre*, p.555 and below,n.98.

۸۳. کتاب الکندی الی المعتصم بالله فی فلسفة الاولی، ویرایش احمد فؤاد الأحوانی، قاهره، ۱۹۴۸م، ص ۱۴۲.

AL-Kindī's Metaphysics: A Translation... by Alfred L.Ivry, Albany, Sunyp, 1974, p.114.

دربارهٔ روابط الکندی با معتزله بنگرید همین جا، ص ۲۶.

مقایسه کنید با

در قرآن [در مکالمهٔ] حضرت موسی و فرعون، نسبت فاعل و برانگیزندهٔ آسمان‌ها و زمین برای فرعون به کار نمی‌رود بلکه «پروردگار عالم» می‌رود (سورهٔ ۲۶ آیه ۲۴).* این «پاسخ قرآنی به فرعون» در فصل دوم مشکاة آنجا که غزالی باز آن را به عنوان تعریف غیر مستقیم از خدا از طریق افعالش، و با پرهیز از اشاره به ماهیّت پروردگار تفسیر می‌کند، آمده است. در عین حال، اشاره می‌کند که دو نمونهٔ پیامبرانهٔ دیگر وجود دارند: پاسخ حضرت رسول به اعراب بدوی (سورهٔ اخلاص ۱۱۲ : ۱-۴) و مرحلهٔ آخر صعود حضرت ابراهیم آنجا که چهره به سوی خدای کردگار می‌نماید (سورهٔ ۶ آیهٔ ۷۹). این مطلب ذیلاً در توضیح مرحلهٔ «واصلان» روشن خواهد شد.

دستهٔ دوم از این قسم، تشخیص خود را مبنی بر اینکه ستارگان پروردگار عالم نیستند چنان عرضه می‌کنند که گویی نخستین گام در «صعود ابراهیمی» همین باشد. آنها می‌فهمند که نتیجه‌گیری دستهٔ اوّل ناپخته بود. چون افلاک کروی هر یک به فرمان تعدادی فاعل فردی در جهات متفاوت در حرکتند، پس آنها نتیجه می‌گیرند که باید سپهر شامل کائنات باشد که مُحرّک یگانه‌اش را بتوان پروردگار عالم خواند.

> دستهٔ دوم از آنهای دیگر پیشرفته‌ترند، با این حساب که برایشان روشن است که کثرت در کار آسمان‌هاست و مُحرّک هر آسمان به ویژه موجود دیگری است که فرشته خوانده می‌شود، و آنها هم بسیارند. نسبت آنها با انوار

Jean Jolivet, *L´intellect Selon Kindi*, Leiden, Brill, 1971, pp.108-109.

* نویسندهٔ محترم مقاله مطلب را به گونه‌ای نوشته‌اند که نسبت ربّ‌العالمین به فرعون از زبان حضرت موسی داده می‌شود، ولی ترجمهٔ آیات ۲۳،۲۴ سورهٔ الشعراء چنین است: «فرعون گفت: و چیست پروردگار جهان ؟[موسی]گفت: پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آنهاست اگر بر باور یقین‌اید». م

> الاهی همان نسبت ستارگان است. پس بر آنها روشن است که این آسمان‌ها همه ضمن فلک دیگری قرار دارند. با حرکت آن همه چیز به حرکت در می‌آید و تغییر شب و روز پدید می‌شود، پس پروردگار است که برانگیزندهٔ جوهر نهایی جمیع افلاک می‌باشد آنجا که کثرت در بارگاهش راه ندارد.[۸۴]

وصف بالا از دستهٔ دوم که یادآور گفتار معروف از کتاب دوازدهم مابعدالطّبیعه ارسطو (الف ۱۰۷۳ ـ ب ۱۰۷۴) دربارهٔ عوالم فلکی و فاعل غیر متفعّل نهایی است، بی‌شک در ارتباط با جهان‌بینی مشّائیان از فلاسفهٔ اسلامی به کار رفته است. به هر صورت، آن یک بیان بسیار ساده شده است و خود غزالی در مقاصد الفلاسقة و تهافت[۸۵] وصف دقیق‌تری از آن به دست می‌دهد. دستهٔ دوم به ویژه به نظر می‌رسد که عناصر فلسفهٔ نوافلاطونی را که غزالی در تهافت از آن انتقاد کرده، نادیده گرفته است. در تهافت این سخن نوافلاطونی که «از یک، یک صادر می‌شود» به عنوان «تاریکی به روی تاریکی» یاد شده است.[۸۶] برای ابن‌سینا صادر اوّل یا معلول نخستین یعنی عقل اوّل علّت نهایی حرکت کیهان است ؛ و علّت نزدیک آن اقصی کالبد بیرونی (Outer most body) قطعاً پروردگار نیست بلکه نفس آنهاست.[۸۷] به هر حال باید گفته شود که فکر آنکه «برانگیزنده»

---

۸۴. مشکاة، ص ۶۸، سطر ۱۰-۱۷.

۸۵. مقاصد الفلاسفة، ویرایش سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، چاپ دوم، ۱۹۶۰م/ ۱۳۷۹ق، ص ۲۸۰ به بعد. تهافت الفلاسفة، قاهره، المطبعة الخیریّه، ۱۳۱۹ق، صص ۲۸ و ۵۷ - ۶۰.
Simon van den Bergh, *Averröse Tahāfut al-Tahāfut*, E.J.W.Gibb Memorial Trust,1954, Reprinted as one vol. London, 1978, pp.107-116 and 285-300.

۸۶. تهافت، ص ۲۹، ۱۲؛ van den Bergh ص ۱۱۶.

۸۷. برای جستارهای مربوط در این زمینه بنگرید:
A.M.Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Pairs, Desclée de

باید همان پروردگار باشد، ارتباط با این واقعیّت دارد که «محیط همه شامل» معمولاً به عنوان «عرش» مشخّص می‌شده است. یک صوفی خوش‌بین به غزالی یعنی علاءالدّوله سمنانی (م ۷۳۶ق) بعداً ابن‌سینا را متّهم به خلط عرش با «محرّک مطلق» نمود.

در خور توجّه است که کشف لزوم منطقی یک علّت نزدیک به غیر از «پروردگار» برای اینکه ذات باری مستقیماً درگیر گردش امور نشود، نشان از تشکیل «جریانی» از صنف سوم دارد. همان گونه که در زیر نشان داده خواهد شد، این دسته در واقع نمایندهٔ آن عامل نوافلاطونی‌ای هستند که گذشتگان آنها را از قلم انداخته بودند. با تشخیص آنکه «پروردگار» دستهٔ دوم، هر چند به لطف خصیصهٔ «محیط همه شامل»، از کثرت منزّه شده هنوز مستقیماً حرکت مادّی دارد. از این رو نتیجه می‌گیرند که آن بایست یک فرشتهٔ برتر از فرشتگان «برانگیزندهٔ حرکت» سابق الذکر باشد. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد که آنان گام دوم صعود ابراهیمی را باز انجام داده‌اند.

۳ـ۳. صنف سوم بیشتر از دسته‌های مذکور در فوق هستند و می‌گویند مباشرت در برانگیختن اجسام به وسیلهٔ بنده‌ای از بندگانش به نام فرشته مستلزم خدمت به پروردگار عالم و پرستش و اطاعت از او است. رابطهٔ این فرشته به انوار الاهی محض، رابطهٔ ماه به پرتو مادّی و محسوس است. پس گمان بردند که پروردگار مورد اطاعت (مُطاع) است به جهت [انجام اطاعت] از این برانگیزنده، حال آنکه خدای

Brower, 1938, p.41 (الجرم الأقصی) and p.67 (حرکة الکل)

مقایسه کنید با بحث حرکت فلکی در النجاة (ویرایش دانش پژوه، تهران، دانشگاه، ۱۳۶۴ ش، صص ۲۴ـ۵۲) و الإشارات (ed. J.Forget) ص ۱۳۶، ۱۶۰، ۱۶۷، ۲۱۰؛ همچنین:
A.M. Goichon, *Directires*, pp.347; 402 ff; 507 ff.

متعال برانگیزندهٔ هر چیزی از طریق «امر» است، نه از طریق «مباشرت». نسبت به فهم* این امر و ماهیّت آن مباشرت، پیچیدگی‌هایی وجود دارد که در خور درک اکثر مردم نیست و این کتاب بیان آن را برنمی‌تابد.[۸۸]

طبق این نظر پیشرفته می‌بینیم که دو محرّک فلکی وجود دارند: فرشتهٔ قمری و «پروردگار عالم» که احتمالاً نقش «خورشید» به عهده دارد، هر چند این هویّت خورشیدی فقط به وسیلهٔ دریابندگانش به زبان آورده می‌شود (ر.ک:به ۴-۳). این وجود خورشیدی جهان را فقط از طریق مُطاع بودنش یعنی به طور مستقیم از طریق «امر» خود به حرکت می‌آورد (اصطلاح نفوذ امرِ مُطاع، ر.ک: ۴-۳). در حالی که آن عملاً اجسام فلکی را از طریق انجام پرستش یا اطاعت به چرخش درمی‌آورد، فرشته‌ایست که نقش «قمر» را دارد. حرکت فلکی به عنوان یک عمل عقلانی پرستش یا اطاعت به امر خدا خود موضوع یک تفسیر فلسفی از قرآن است که منشاء آن را می‌توان در نوشته‌های الکندی سراغ کرد.[۸۹] ابن‌سینا نیز اشاره به چند نوع عبادت: ملکوتی و فلکی به عنوان علّت حرکت فلکی می‌نماید، هر چند او بیشتر از «خواست» یا «عشق» برای تکامل سخن می‌گوید.[۹۰] در این چارچوب، من استنباط می‌کنم که فرشته‌ای که نقش قمر را دارد به جای

---

* در بعضی نسخه‌ها تقسیم به جای تفهیم آمده، ولی ما آن را در اینجا تفهیم خوانده‌ایم.

۸۸. علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، ویرایش مایل هروی، تهران، ادیب، ۱۳۶۶ ش، ص ۹۲. (مقایسه کنید همانجا، ص ۳۳۰)

H.Cordt, *Die sitzungen des ʿAlā ad-dawla as-Simnānī*, Zurich, Iuris-Verlag, 1977, S.77.

89. Richard Walzer, *Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy,* Oxford, Cassirer, 2nd Impr, 1963, pp.192-199.

۹۰. النجاة، ویرایش دانش‌پژوه، صص ۶۲۶-۶۳۶ به ویژه «عبادت» فلکی. فکر طلب نفس یا عشق البتّه موضوع رسالة فی ماهیة العشق (ویرایش آتش، استامبول، ابراهیم هُرُز، ۱۹۵۳ م).

نفس (Psyche) مفهوم نوافلاطونی روح جهانی، قرار دارد، و پروردگار (Lord) نتیجتاً همان Nous یا عقل کلّی است. این لزوماً با استنباط گیردنر دائر بر اینکه جایگاه مرموز «مُطاع» یا «نائب» بایست همان چیزی بوده باشد که در قرآن کریم «روح» خوانده شده،[۹۱] ناسازگار نیست؛ مخصوصاً که غزالی [در مشکاة] عقل و روح را مرتّب به جای هم به کار برده است (ر.ک:پانوشت). به هر حال از نشناختن تمایز نظریّهٔ مورد بحث با پیام نهایی مشکاة سردرگمی بسیاری به جای مانده است که الشّاذلی به درستی بدانها اشاره کرده است. با این همه مساعی او در تطبیق «دستهٔ سوم» با «فلسفهٔ یونان» روشن نمی‌کند چرا این فلسفه چنان جایگاه رفیعی دارد و در متن کتاب همچون پیشرفته‌ترین جهان‌بینی برآورد شده است. مضافاً الشّاذلی حقّ مطلب را نسبت به ماهیّت ویژهٔ دستهٔ سوم یا «واصلان» ادا نمی‌کند.[۹۲] به نظر درست می‌آید که نخست ماهیّت و هویّت دقیق دستهٔ سوم را در میان «محجوبان با نور محض» روشن کنیم. غزالی از این دسته چه کسانی را منظور کرده است؟

---

۹۱. The Niche, pp.32-45 استدلال آقای گیردنر بر اینکه این المُطاع به همان امین وحی اسرارآمیز دلالت دارد که در سورهٔ ۲۱:۸۱ مُطاع نامیده شده، به نظر قدری مشکوک می‌رسد. کاربرد این واژه به خودی خود اقتضای تعیین هویّت با هیچ عامل یا نائب انسانی یا فرشته‌ای را ندارد، ولی به طور اطلاق می‌تواند علّت نهایی عمل انگاشته شود یا به سادگی صفتی برای توصیف «پروردگار» دستهٔ سوم دانسته شود ؛ درست همان طور که الأمر با وصف مُطاع در متن «بخش حجاب‌ها» (مشکاة، صص۱۵ و ۸۶) مشخّص شده است. اگر هم مُطاع در ربط با یک شخص فهمیده شود، باز می‌تواند با فرشتهٔ جبرائیل یا پیامبر اسلام تطبیق شود همان گونه که آقای گیردنر به درستی خاطر نشان کرده است.
(R.C.Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York, Schocken Paper ed. 1969, p.137, and Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill University of North Carolina Press, 1978, p.223)
همچنین به پانوشت‌های ۱۰۸-۱۱۵، ۱۲۰-۱۲۴، ۱۳۸-۱۴۱، ۱۵۲-۱۵۳، ۱۷۱.

۹۲. الشاذلی، *Die Nische* مقدّمه، ص ۳۰ به بعد.

با مقایسه با بافت کتاب المنقذ، کار دیگر غزالی، کلید پاسخ این مسئله را به سادگی درمی‌یابیم. همان طور که می‌دانید غزالی در این کتاب خود را به بازآزمایی نظریّات چهار گروه مشخّص محدود می‌کند: «جویندگان حقیقت» که از آنها نخست چنین نام می‌برد: ۱) متکلّمان ۲) باطنیان ۳) فلاسفه ۴) صوفیّه. در عین حال غزالی به تلویح می‌گوید که نمی‌خواهد چهار گروه را به ترتیب مورد بحث قرار دهد، بلکه طبق آنچه که خود در مطالعهٔ علم کلام، طریق فلسفه، تعلیم باطنیّه و طریق صوفیّه به دست آورده، از آنها بحث می‌کند. پس، در واقع اسماعیلیّه جایگاه سوم را بعد از فلاسفه اشغال می‌کند.[۹۳]

در خور توجّه است که همین چهار گروه مشخّص از «جویندگان حقیقت» به همین ترتیب ـ با نام اسماعیلیان به جای اسماعیلیّه ـ در آخر یک کتاب صرفاً فلسفی به زبان فارسی منسوب به هم‌ولایتی معاصر غزالی، شاعر و ریاضی‌دان معروف عمر خیام یافت می‌شود.[۹۴] نکته‌ای که به درد مقصود ما در اینجا می‌خورد، اقتباس احتمالی غزالی از خیام که ژُزف فان اس آن را مفروض گرفته[۹۵] نیست. بلکه این واقعیّت ساده است

۹۳. المنقذ، چاپ فرید جبر ۶۷/۱۵ . مونتگمری وات... *The Faith*، ص ۲۶ به بعد. جای شگفتی است که ژزف فان اس گویی چنین فرض کرده است که صدور اوّل از چهار «دسته‌ها» با ترتیبی که غزالی عملاً پیروی کرده، یکی است ("Quelques remarques" ص ۶۵).

۹۴. برای متن فارسی رسالهٔ منسوب به خیّام مثلاً بنگرید به چاپ گراوری رباعیّات عمر خیام، مسکو، Akad Nauk ، ۱۹۶۲م/۱۹۶۱م. بخش فارسی و عربی صص ۱۰۸-۱۱۵. برای ترجمهٔ انگلیسی جستار مربوط بنگرید مثلاً به سیّد حسن نصر *An Introduction To Islamic Cosmological Doctrine* لندن، ۱۹۷۸م، ص ۲۰. برای مطالعهٔ دربارهٔ غزالی در پرتو الگوهای ادبی بنگرید به:

Lazarus-Yafeh, *Studies*, p.36 و J.van Ess, "Quelque remarques..." pp.64-68.

۹۵. فان اس، همانجا، ص ۶۶. فریتز مایر در (*W.Z.K.M*, 52, 1953, 160) فرض می‌کند که یک «ارتباط ادبی» بین محتوای دو متن وجود دارد، ولی مطلب را نمی‌پرورد. من شکّ دارم که

که غزالی ظاهراً این «نوشته» را ــ از هر که باشد ــ آن‌قدر مهم انگاشته که آن را سرمشق بیان سرگذشت خود کرده است. دقیقاً از آنجا که بافت المنقذ کلیشه‌ای است، به عبارت دیگر یک نمونهٔ دلخواه از «کند و کاو» است. پس جای شگفتی نیست که همین بافت در منطق معرفة الأُدیان فصل آخر مشکاة به کار رفته باشد.

اینک می‌بینیم که متکلّمان و فلاسفه قبلاً مورد بحث قرار گرفته‌اند (ر.ک:۳ـ۲ و ۲ـ۳ با ۱ـ۳)، صوفیّه به خصوص «واصلان» باید بعداً بحث شوند (ر.ک:۴ـ۳). نتیجه آنکه دستهٔ سوم باید نمایندگان اسماعیلیّه همچون حلقهٔ گمشده‌ای بین فلاسفه و صوفیان باشند. این امر لااقل از نظر ترتیب مطالب بدیهی به نظر می‌رسد.

همین استنتاج را می‌شود از محتویات کتاب نمود. من در اینجا تفسیر نسفی از سورهٔ ۶ آیهٔ ۷ قرآن را یادآور می‌شوم (ر.ک: پانوشت شمارهٔ ۶۸) که خوشید و ماه ابراهیم را به عنوان سابق و تالی یا عقل و نفس یعنی به ترتیب دو «حدود عالی» تفسیر نموده است. این دو «حدود» قرن چهارم هجری به نام سلسله مراتب روحانی اسماعیلی شناخته می‌شده‌اند.[۹۶]

غزالی این فکر را از خیام گرفته باشد، به دو دلیل: الف) حتّی اگر رسالهٔ فارسی نه به طور مسلّم از خیّام باشد و پیش از ۴۹۴ (یعنی پیش از المنقذ نوشته شده باشد) مطالب مربوط به «چهار گروه» هنوز ممکن است که بعداً بدان ملحق شده باشد. چون این مطالب در قسمت پایانی رساله آورده شده (رسائل، صص ۱۱ به بعد) و ارتباطی به بقیهٔ مطالب رساله ندارد. ب) داستان دیدار غزالی از خیّام به منظور بحث دربارهٔ ستاره‌شناسی که آقای فان اس بدان اشاره می‌کند، حتّی این معنی را تلویح نمی‌کند که غزالی احتمالاً پذیرای تعالیم خیّام بوده است، بلکه خلاف آن را بیشتر می‌رساند (مقایسه کنید با شمس الدّین شهرزوری، نزهة الارواح، ویرایش خورشید احمد، حیدر آباد، عثمانیه ۱۳۹۶ق /۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۴۹ به بعد ؛ خلاصه شده در تاریخ ادبیّات فارسی نوشتهٔ ادوارد براون متن انگلیسی، ج ۲، ص ۲۵۱. مقایسه کنید با پانوشت ۱۴۲).

96. Heinz Halm, *Kosmologie*, SS.53-66 and 128-138

مقایسه کنید با شهرستانی، *Livre*, 556.

غزالی البتّه با ایـن اصـطلاحات آن طـور کـه از کـتاب فـضائح الباطنیّة وی برمی‌آید آشنا بوده است. این کتاب در سال ۴۸۷ هجری در حـمایت از خلیفهٔ عباسی المستظهر باللّه نوشته شده بود و به نام رسالهٔ المستظهری نیز شناخته می‌شده است. غزالی در این کتاب می‌کوشد ثابت کند که مفاهیم باطنی عقل و نفس همان دو خـدای جـاویدان ثـنویان است. بـنا بـر ایـن آفرینشی بدون آفریننده به شمار می‌روند. به تعبیر غزالی «وجود دوگانهٔ» آنها از جهت زمان فاقد خالق است، مگر آنکه یکی علّت وجود دیگری باشد، و «سابق جهان را از طریق تـالی ــ نـه از خـود ــ بـه وجـود آورده باشد».[۹۷]

دشوار نیست ببینیم که همین نقد کلامی به آسانی می‌تواند به «دستهٔ سوم محجوبان از نور محض» در کتاب مشکاة ناظر شود. چون همان طور که باطنیان در رسالهٔ المستظهری به نظر نمی‌رسند که خالقی را ورای «سابق» یا عقل بشناسند، همین طور «دستهٔ سوم» مشکاة بـه نـظر نـمی‌رسند کـه پروردگاری را «ورای یک مُطاع» یا «ورای خـورشید» بشـناسند؛ و خـالق درست مثل «سابق» فقط از طریق «تالی» مـندرج در المسـتظهری خـلقت می‌نماید. پس «مُطاع» در مشکاة نیاز به فرشته (قمری) دارد که حرکت را عملاً به انجام آورد. در واقع دستهٔ سوم مشکاة بـرای بـحث ضـدّ بـاطنی غزالی هدف بهتر از نوافلاطونگرایی اسـماعیلی عـصر فـاطمیان فـراهـم می‌کرده است. ابویعقوب سجستانی (در قرن چهارم)، حمیدالدّین کرمانی

97. Ignaz Goldziher, *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*, Leiden, Brill 1956, German Part S.44 f.

بخش عربی، ص ۸ به بعد. متن کامل همین مطلب در فضائح الباطنیّة ویرایش عبدالرحمن بدوی، قاهره، قومیّه ۱۹۶۴ م، صص ۳۸، ۹ـ۱۳. همچنین بنگرید همانجا، ص ۳۹ به بعد. این متن باید با منقولات غزالی در پاسخ یک اسماعیلی علی بن الولید، درکتاب دامغ الباطل و الحتف المناضل، ویرایش مصطفی غالب، بیروت، عزالدین، ۱۹۸۲ م، ج ۱، ص ۱۳۴، سطر ۱۵ به بعد، و صص ۱۴۰، ۱۴۲ مقابله شود.

(م پس ۴۱۱ق) یا ناصر خسرو (م ۴۷۰ق) پیوسته تأکید کرده‌اند که عقل اوّل مثل «المُبدَع الأوّل» خود «آفریدهٔ ماورای زمان» است. محض اطمینان، عقل طبق گفتهٔ آنان اوّلین موجود یا نخستین عنصر مطلق است؛ ولی برخلاف استنباط (احتمالاً عمدی) غزالی، آنها این «سابق» رمزی و ماورایی را از مُبدِع متمایز می‌کنند. این مُبدع به تبع منطق کلامی تندگرای آنان نباید با هیچ «صفت» یا نفی سادهٔ آن، حتّی با صفت هستی برآورد شود.[۹۸] به علاوه عقل چنان چه نقش «پروردگار» را در هر مفهومی ایفا کند در عین حال پرستندهٔ اوّل نیز خواهد بود: یعنی اوامر الاهی یا «کلمة اللّه» که با آن در واقع متّحد است، بیرون می‌تراود. بنا بر [رأی] سجستانی[۹۹] آن همان فردی است که نخستین عمل عبادت را با ادای شهادت (لا إله إلا اللّه) در اقصی نقطهٔ مرکزی کیهان انجام می‌دهد.[۱۰۰]

---

۹۸. پس از کتاب *Histoire de la philosophie islamique* نوشتهٔ هانری کربن، چاپ گیمارد، پاریس، ۱۹۸۶م، صص ۱۲۲-۱۲۸ مطالعات چندی در زمینهٔ الاهیّات اسماعیلی به ویژه به وسیلهٔ Paul E.Walker و Madelung انجام شده است. بنگرید به:
Paul E.Walker, "An Ismāʿīlī Answer to The Problem of worshiping The Unknowable Neoplatonic God" in *American Journal of Arab Studies*, 2, 1974, pp.7-21; Wilferd Madelung, "Aspects of Ismāʿīlī Theology : The prophetic Chain and God Beyond being" in *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*, ویرایش سیّد حسین نصر، تهران، انجمن فلسفهٔ شاهنشاهی، ۱۹۷۷م، صص ۵۱-۶۵؛
Shigleu Kamada, "The First Being: Intellect (عقل / خِرَد) as the Link Between God's Command and Creation According to Abū Yaʿqūb Sijistānī", in *The Memoris of the Institue of Oriental Culture*, London & New York, Routledge, 1989, pp.210-222.

۹۹. کتاب الافتخار، ویرایش م. غالب، ص ۲۶، سطر ۱۷-۱۸ (الواحد المتکثّر المتزاید در سطر ۱۷؛ همین طور هست در نسخهٔ خطّی متعلّق به کتابخانهٔ هانری کربن) کتاب الینابیع، ویرایش هانری کربن در *Trilogie ismaelienne* ج ۹، تهران / پاریس، ۱۳۴۰ش / ۱۹۶۱م، متن عربی، ص ۱۶، سطر ۱۱ تا ۱۴؛ متن فرانسه، ص ۳۴.

۱۰۰. کتاب الینابیع، ویرایش هانری کربن، متن عربی، ص ۵۶ به بعد؛ متن فرانسه، ص ۷۶ به بعد.

بنا بر این طبق نوافلاطونگرایی (رنگ باختهٔ) فکر سجستانی حرکت کیهانی فقط در سطح «تالی» یا «نفس» به ظهور می‌رسد.[۱۰۱] حال آنکه کرمانی با پذیرفتن نظام مشّائی «عقول عشره» عقل اوّل را نیز با محرّک اوّل تطبیق می‌کند.[۱۰۲]

این گونه که ما منظور نهایی غزالی را از «دستهٔ سوم کسانی که با نور محض محجوبند» با اسماعیلیّه تطبیق کردیم، می‌تواند از این جهت مورد سؤال قرار گیرد که کیهان‌شناسی نوافلاطونی به نظر نمی‌رسد که به هدف عمدهٔ نوشته‌های غزالی علیه اسماعیلیّهٔ زمانش یعنی به اقتدار مطلق امام در «اصل تعلیم» هیچ اشاره‌ای داشته باشد.[۱۰۳] در پاسخ این اشکال دو نکته باید به هر حال در نظر گرفته شود. نخست اینکه اصل «جفت کیهانی» خود به خود اصل اسماعیلی دو اساس جهان دیانت یعنی پیامبری و امامت را تلویح می‌کند. دوم اینکه از این جهت اختلافی بین اسماعیلیّهٔ فاطمی و دعوت جدید ایرانی در الموت بود. نزد اسماعیلیّهٔ فاطمی رابطهٔ بین سابق و تالی موازی با رابطهٔ بین پیامبر و وصی (علی بن أبی طالب [ع] «اساس» امامت) است. پس در اینجا جایگاه عقل با پیامبر وفق می‌دهد، در حالی که در دعوت جدید این جایگاه به «امام» به عنوان ظهور حاضر «کلمة اللّه» داده شده بود.[۱۰۴]

طبق گفتهٔ ناصر خسرو عبادت در هر مرتبه‌ای از مراتب عقلی و دینی به عمل درمی‌آید. بنگرید به شش فصل، ویرایش و. ایوانف، لیدن، بریل، ۱۹۴۹م، متن فارسی، ص ۲۸؛ متن انگلیسی، ص ۶۶.

۱۰۱. کتاب الینابیع، ویرایش هانری کربن، متن عربی، ص ۲۷، سطر ۸ ـ ۱۱؛ متن فرانسه، ص ۸۴. همچنین بنگرید به ناصر خسرو، خوان الاخوان، ویرایش علی قویم، تهران، بارانی، ۱۳۳۸ش، صص ۶۷، سطر ۴ ـ ۸، ۷۰ و ۱۸۵.

۱۰۲. راحة العقل، ویرایش کامل حسین و مصطفی حلمی، لیدن، بریل، ۱۹۵۲م، صص ۸۹-۹۴.

۱۰۳. فضائح الباطنیة، ویرایش ع. بدوی، ص ۱۷ مقایسه کنید با بالا، پانوشت ۵ و ۶.

۱۰۴. صورت تطبیقی آن توسط هانری کربن در *Trilogie ismaelienne*، ص ۶۰ داده شده است.

نکتهٔ جالب اینکه فکر صعود روحانی حضرت ابراهیم از «ستارگان» به «ماه» و به «خورشید» (سورهٔ ۶:۷) باز به این فضا آورده می‌شود. حالا ما از گفتار خواجه نصیر طوسی در کتاب تصوّرات می‌دانیم که «ستارگان» گویای برخورد حضرت ابراهیم با «داعی» است، «ماه» ملاقات او را با مقام بالاتر «محبّت» نشان می‌دهد و «خورشید» نمایشگر به سوی «امام» بزرگ‌ترین ربّ است. طوسی تأکید می‌کند که فقط ستارگان و ماه از «افول کنندگان» به شمار می‌روند.[۱۰۵] هر چند تصوّرات نشان از سیر و رشد دعوت جدید دارد که غزالی نمی‌توانسته شاهد آن باشد؛ با این همه می‌بایست دربارهٔ آن و یا تفسیر مشابه‌اش را از «صعود روحانی حضرت ابراهیم» شنیده باشد و مطمئناً این نوع پرستش امام را به عنوان یک عبادت بی ارزش از آفریدگار ردّ کرده باشد. البتّه این ممکن است یکی از دلایلی باشد که چرا «واصلان» مشکاة دقیقاً از «مُطاع» نیز روی می‌تاباند (نک: دنبالهٔ همین مقاله). در عین حال از این استنتاج هم نمی‌توان صرف نظر کرد که اگر «بخش حجاب‌ها» معتبر است، پس غزالی بایست خیلی بیشتر متأثّر از برداشت‌های اسماعیلیّه از فلسفهٔ نوافلاطونی و اسلام، یا عقل «عقل و وحی» باشد تا آنچه وی در المستظهری یا المنقذ به ما گفته است.

باری «بخش حجاب‌ها» به هیچ روی تنها دلیل این حدس نیست که غزالی اندیشهٔ باطنی را در واقع بر وفق جهان‌بینی صوفیانهٔ خود به کار گرفته است. از این جهت نوشتهٔ جهان‌بینانهٔ غزالی در کتاب فارسی اخیرش کیمیای سعادت به ویژه جالب است. این نوشتار به طور چشمگیری نشان می‌دهد که «حجّت اسلام» آماده بود که «نفوذ ستارگان» را در کتاب

---

۱۰۵. روضة التسلیم که عموماً تصوّرات خوانده می‌شود، اثر نصیر الدین طوسی ویرایش و ترجمهٔ و.ایوانف، لیدن، بریل، ۱۹۵۰ م، متن فارسی، ص ۱۱۵، سطر ۷-۱۴؛ متن انگلیسی (ناکامل)، ص ۱۳۲.

فارسی‌اش بیشتر از بخش معادل آن در عربی[۱۰۶] بپذیرد. این حتماً به درک واقعیّت آنچه را که او از «مُطاع» در مشکاة منظور کرده، کمک می‌کند:

کواکب و طبایع و بروج فلک کواکب که به دوازده قسمت است، و عرش که ورای همه است. ازوجهی چون مثال پادشاهی است که وی را حجرهٔ خاص باشد، که وزیر وی آنجا نشیند ؛ وگرداگرد آن حجره رواقی بود به دوازده پالگانه [پنجره] و بر هر پالگانه نایبی از آن وزیر نشسته ؛ و هفت نقیب سوار بیرون آن پالگانها گرد آن دوازده پالگانه می‌گردند، از بیرون، و فرمان نایبان وزیر بدیشان رسیده باشد، می‌شنوند ؛ و چهار کمند در دست این چهار پیاده نهاده تا می‌اندازند، وگروهی را به حکم فرمان به حضرت می‌فرستند و گروهی را عقوبت می‌کنند. و عرش حجرهٔ خاصّ است، و مستقر وزیر مملکت است، که وی فرشتهٔ مقرّب‌ترین است. وفلک الکواکب آن رواق است. و دوازده برج، آن دوازده پالگانه است. و نایبان وزیر فریشتگان دیگرند که درجهٔ ایشان درجهٔ فروتر فرشتهٔ مقرّب‌ترین است. و به هر یکی عملی دیگر مفوّض است. و هفت ستاره هفت سوار است، که چون نقیبان همیشه گرد آن پالگان می‌برآیند، و از هر پالگانه فرمانیِ از نوع دیگر بدیشان می‌رسد. و آنکه وی را چهار عنصر گویند، چون: آتش و آب و باد و خاک، چون چهار چاکر پیاده‌اند که از وطن خویش سفر نکنند. و چهار طبایع حرارت و برودت و رطوبت و یبوست چون چهار کمند است در دست ایشان.[۱۰۷]

---

۱۰۶. احیاء، کتاب ۳۲، ۲، ۲ بیان ۲ (= قاهره ۱۳۲۵ق /۱۹۳۳م، ج ۴، ص ۱۰۱).

۱۰۷. ویرایش آرام، صص ۵۱ ـ ۵۲.

شاید جالب‌ترین جنبهٔ این دستگاه پادشاهی غیبت آشکار شخص پادشاه باشد. نه چندان ناهمگون با مُبدِع ناشناختنی اسماعیلی، این پادشاه حتّی در جایگاه درستش نیست. حجرهٔ خاصّش که عرش یعنی فلک نهایی ورای فلک ستارگان باشد، به وسیلهٔ «وزیر» اشغال شده است. این وزیر ــ نه پادشاه ــ است که جهان را از طریق امر و فرمان به گردش درمی‌آورد. این وزیر یا فرشتهٔ مقرّب‌ترین به روشنی همان چهرهٔ «مُطاع» از کتاب مشکاة است، که همان نقش عقل (نخستین مبدع) نوافلاطونگرایی اسلامی ایفا می‌کند، در مورد دوازده یا هفت به نظر می‌رسد که آنها در این بیان جایگزین نفس جهانی یعنی فرشتگان قمری مشکاة شده باشند.[۱۰۸]

اینها همه کمتر شکّی باقی می‌گذارد که آن جاعل نوافلاطونی که به نظر آقای مونتگمری وات رسیده، در واقع کسی جز شخص "حجّت اسلام" نیست. همان‌طور که گیردنر گفته غزالی حتّی در تهافت اشکالی بر تطبیق عقل اوّل با یک فرشته[۱۰۹] نمی‌بیند. در بخش مسلّم و جدل‌ناپذیر مشکاة نیز، غزالی از «نور عقلانی» عالم اعلی یا «عنصر نورانی» ملکوت به عنوان فرشتگان و حتّی پروردگاران (ارباب) سخن می‌گوید و آنها را با خورشید و ماه و ستارهٔ جهان مادّی نمادین می‌کند.[۱۱۰] او همچنین خاطر نشان می‌کند که سلسله مراتب فرشتگان درجات بی‌شمار دارد: از مقرّب‌ترین درجه یعنی کسی که مقامش نزدیک به حضرت باری (منبع نور) است، گرفتهٔ تا ادنی‌ترین آنها ؛ و اینکه «احتمال بسیار می‌رود که مقام اسرافیل بالاتر از جبرائیل باشد».[۱۱۱] این باز نشان می‌دهد که غزالی چندان گرایشی به پیروی

---

۱۰۸. منطقة البروج و عدد دوازده تقریباً به همان اندازهٔ عدد هفت در اسماعیلیّه اهمیّت دارد. بنگرید به کتاب الینابیع، ویرایش کربن، متن عربی، ص ۱۳ به بعد ؛ متن فرانسه، صص ۲۵-۳۳.

۱۰۹. *Der Islam*، ۱۹۱۴م، ص ۱۳۶.

۱۱۰. مشکاة، صص ۵۹ و ۶۷.

۱۱۱. مشکاة، ص ۵۳. الشاذلی (*Die Nishe*، ص ۲۰) به نظر می‌رسد که «أدنی» را به معنی «پایین‌ترین» نگرفته است ؛ بلکه به معنی «نزدیک تر» یعنی فرشتهٔ نزدیک‌تر به خدا گرفته

از راه راست شریعت در این بخش از مشکاة ندارد.

طبق یک حدیث قدیمی شیعه روح وحی پیامبری (قرآن ۴۲:۵۲) یا روح من أمر ربّی «یک موجودی تواناتر از جبرائیل و میکائیل است که پیوسته با پیامبر و ائمه (شیعه) همراه بوده و هست و آنان را هدایت می‌کند».[112] شاید این حدیث الهام بخش غزالی در بیان عبارت الروح القدسیِ النّبوی» بوده که بردارندهٔ «چندین ولایت» نیز می‌باشد.[113] از طرف دیگر از بافت نوشتار غزالی در کیمیای سعادت می‌توان یک تطبیق مستقیم میان وزیر نشسته بر عرش یعنی مقرّب‌ترین ملک با اسرافیل (فرشتهٔ رستاخیز) به عمل آورد. چون این فرشته به روشنی همان برابر نهاد روح نبوی از عالم کبیر در عالم صغیر است که در «قلب» انسان جا

است.

۱۱۲. حدیث از حضرت امام جعفر صادق (ع) است که کلینی گزارش کرده است. بنگرید به الاصول من الکافی، ویرایش علی اکبر غفّاری، تهران، دارالکتاب الاسلامیّه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق، ج ۱، ص ۲۷۳. این خبر توسط صفار القمی نیز روایت شده است. بنگرید به صدرالدین شیرازی (ملاّصدرا)، کتاب المشاعر، ویرایش هانری کربن، تهران / پاریس، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۴ م، متن عربی، ص ۵۹؛ فرانسه، ص ۲۰۴. در واگردان دیگر (همانجا، ص ۶۱ متن عربی ؛ متن فرانسه، ص ۲۰۷)، در اینجا گفته شده است که «روح» آفریده‌ایست والاتر از جبرائیل، میکائیل و اسرافیل. نزد اسماعیلیّه همین سه فرشته (که به نام‌های دیگر نیز خوانده شده‌اند) به اضافهٔ دو «حدود عالی» (یعنی نفس و عقل) مراتب پنجگانه‌ای تشکیل می‌دهند. در این پنجگانه روشن نیست که اسرافیل یا جبرائیل مرتبهٔ بالاتر را دارند (هانری کربن:

Etude préliminarire Pour Le "Livre rémnissant les deux sagesses"

[ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تهران/ پاریس، ۱۳۳۲ ش/۱۹۵۳ م، صص ۹۱-۱۱۲ و Heinz Halm, *Kosmologie,* s.67].

۱۱۳. مشکاة، ص ۷۷، سطر ۱۷ و ص ۸۱ سطر ۴. لازم به یادآوریست که این «روح» مرتبهٔ پنجم را مابین قوای خیالی پنجگانه دارد (بالا، پانوشت ۲۴) که طبق احادیث شیعه (پانوشت فوق) منحصراً با پیامبر اکرم و ائمهٔ اطهار است، اضافه بر چهار نوع دیگر «روح» است (کلینی، همانجا، ج ۱، ۲۷۱). مقایسه کنید با کتاب المشاعر ویرایش کربن، متن عربی، ص ۶۲؛ متن فرانسه، ص ۲۰۷.

گرفته، و غزالی صریحاً آن روح را با نام «اسرافیل تو» مشخّص می‌کند.[۱۱۴] بالا بردن اسرافیل به اوج سلسله مراتب کیهانی با یک حدیث صوفیانه که منشاء آن شناخته نیست کمابیش در یک خط است. این حدیث از عبداللّه بن مسعود نقل شده که مراتب کیهانی ولایت (صوفی) را چنان تعریف می‌کند که قطب آن فردی است که «دل او پس از دل اسرافیل قرار دارد».[۱۱۵]

باید توجه داشت که غرض از ستاره‌شناسی در کیمیای سعادت این نیست که کیهان را همان طور که هست تبیین کند. غزالی آن را به طور مثال ذکر می‌کند که مفهوم صعود ابراهیمی را از میان «حجاب‌های نور» روشن کند و به همین جهت برای توضیح بیشتر آن را به مشکاة الأنوار حواله می‌دهد.[۱۱۶] مقصود در اینجا به روشنی همین اصول نور و حجاب است که صرف‌نظر از چم و خمش به هر حال هنوز «حجاب‌های نور»اند. غزالی در کیمیای سعادت مثال دیگری از ناخوشی ناگهان شخصی می‌زند:

> چون حال بر کسی بگردد که روی از دنیا بگرداند... طبیب گوید که: این بیمار است و این علّت را مالیخولیا گویند: و علاج وی طبیخ [جوشانده] افتیمون است. و طبیعی[دان] گوید: اصل این علّت ازطبیعت خشکی خیزد که بر دماغ مستولی شود، و سبب این خشکی هوای زمستان است، و تا بهار نیاید و رطوبت بر هوا غالب نشود وی صلاح نپذیرد. و منجّم گوید: این سودایست که وی را پیدا آمده است، و سودا از عطارد خیزد که وی را با مریخ مشاکلتی افتد

---

۱۱۴. کیمیای سعادت، ویرایش احمد آرام، ص ۴۸، سطر ۸.

۱۱۵. مقایسه کنید با مقالهٔ «ولایت» اینجانب در *The Encyclopedia of Religion* ج ۱۵، ص ۳۲۰. طبق اطلاع من کهن‌ترین منبع نقل این حدیث حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء ابونعیم اصفهانی است ؛ج ۱ ، قاهره، ۱۳۵۱ق /۱۹۳۲م، ص ۸.

۱۱۶. کیمیای سعادت، صص ۴۹ـ۵۱. مانند حضرت ابراهیم (پیش از رسیدن به مرحلهٔ واپسین صعود خود) منجّمین (= اسماعیلیان) می‌گویند: هذا ربّی به «حجاب نور».

نامحمود؛ تا آنگاه که عطارد به مقارنهٔ سعدین یا به تثلیث ایشان نرسد، این حال به صلاح نیاید. همه راست می‌گویند و لکن ذٰلِکَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ.[۱۱۷]

امّا چیزی که آنها نمی‌دانند به نظر غزالی این است که این بخش در حضور دادار داوری شده و حکم به سعادت وی صادر گردیده و دو نقیب کاردان به نام عطارد و مریخ فرستاده شدند که به هوا بگویند: «که کمند خشکی در سر و دماغ وی افکند و روی او را از همه لذّات دنیا بگرداند و به تازیانهٔ بیم و اندوه وی را به حضرت الاهی دعوت کند...».[۱۱۸] این تغییر ناگهانی ارزش‌ها نکتهٔ مهمی است که «واصلان» مشکاة را از «محجوبان با نور محض» ممتاز می‌کند. آنها دیگر علاقه‌مند به توضیح «نظم» کیهانی نیستند. آنها روی گردان از همهٔ عوامل آسمانی مرحلهٔ سوم و واپسین صعود ابراهیمی را انجام می‌دهند:

واصلان فقط یک صنف چهارمند. بر آنها هم روشن شده است که این مُطاع [هنوز] موصوف به صفتی است که یگانگی محض و کمال فراگیر را نفی می‌کند. و این به خاطر سرّی است که این کتاب کشف آن را برنمی‌تابد. رابطهٔ این مُطاع [به وجود حقّ] رابطهٔ خورشید است در میان انوار (مادّی) [به نور محض].[۱۱۹]

حتّی بدون واژه‌هایی که (در براکت بالا) در چاپ عفیفی حذف شده،[۱۲۰] طنزی چشمگیر در این جملهٔ بسیار بحث‌انگیز نهفته است. غزالی به طرز

---

۱۱۷. کیمیای سعادت، ص ۵۲. ۱۱۸. همانجا.

۱۱۹. همان.

۱۲۰. مشکاة، ص ۹۱، سطر ۱۳-۱۶. با اینهمه عفیفی متن را در مقدّمهٔ خود مکرّراً بدون این حذف‌ها نقل می‌کند (ص ۲۵ سطر ۱-۲ و ۲۹ سطر ۹-۱۰) نشر ۱۹۰۷م مشکاة در مصر که به وسیلهٔ آقای گیردنر به انگلیسی ترجمه (*The Niche*,172) شده است، ظاهراً بر همین اساس قرار دارد.

تکان‌دهنده‌ای تلویح می‌کند که «واصلان» برتر از اشخاص مذکور در دسته‌ها هستند؛ به همان دلیلی که برای برتری ثنویان ایرانی (۶-۱-۲) بر قبایل دیگر از آن دسته صادق است. چون این ثنویان به جهت تشخیص اینکه خورشید با نور مطلق یکی نیست، از آفتاب پرستان متمایز می‌شوند. چون آنها به تنهایی درمی‌یابند که مُطاع با أحد (یگانهٔ مطلق) یکی نیست (ر.ک: پانوشت). روشن است که «وصف سرّی» که طبق متن متداول مشکاة «نافی یگانگی محض و کمال فراگیر است» اشاره به چیزی جز این واقعیّت صرف ندارد که این «پروردگار» همچنان «مُطاع» است به اضافهٔ «یگانه» یا «الأمر»؛ همان گونه که این «صفت» همین چیز را می‌رساند. تفسیر این مقال به ضرب کش آوردن صفتگرایی اشعری‌ها ـ کاری که ابوالعلاء عفیفی بی شکّ برای نجات غزالی از تهمت انحراف کرده ـ[۱۲۱] منجر به امتداد اشعریگری به فراسوی حدود شناخته شده‌اش می‌گردد. چون اساس درست ایمانی [اشعری] این است که "الأمر" بسان یک صفت ابدی جزء ذات باری نگریسته شود.[۱۲۲] برای اینکه این سخن غزالی رنگ اشعری به خود گیرد، همان طور که برخی از نسخه‌نویسان مشکاة این کار را کرده‌اند، باید جمله مزبور را با «لا تنافی» به جای «تنافی» بخوانیم؛ تا آن وصف اسرارآمیز با «یگانگی محض» ناهمساز نباشد. این طرز قرائت را عفیفی به درستی ردّ کرده است.[۱۲۳]

عفیفی اضافه می‌کند که غزالی اشعریگری را به شکل یک مکتب جدید از «اصل کلمة اللّه ـ باوری» (logos-theory) که در میان فرق

---

۱۲۱. مشکاة، مقدّمه، ص ۲۵.

۱۲۲. مقایسه کنید با شهرستانی، *Livre*، ص ۳۲۰ و اظهارات من در:

Bulletin Critique des Annales Islamologiques, 5, 1988, p.65.

۱۲۳. مشکاة، ص ۹۱، سطر ۱۴ (با یادداشت عفیفی ۷، و مقدّمه، ص ۲۵، یادداشت ۲)، انواع دیگر در:

Bouyges, "Algazeliana 1", pp.483 به بعد .

اسلامی زمان (اسماعیلیّه)[۱۲۴] رایج بوده، در می‌آورد؛ و با این کار از مرز اشعریگری معمولی فراتر می‌رود. این سخن عفیفی وارد به نظر می‌رسد. البتّه شخص می‌تواند بگوید که تمییز بین «أحد محض» و «مُطاع» واصلان را یک گام به نوافلاطونگرایان اسماعیلی واقعی (در برابر اسماعیلیان جعلی از دستهٔ سوم) نزدیک‌تر می‌آورد. چون این ویژگی فکر آنهاست که «أحد ناشناختنی» را با اتّصاف «الامر» به عقل (یا نخستین مُبدَع) که به همین دلیل یگانهٔ کثرت‌پذیر (الواحد المتکثّر) نیز نامیده شده،[۱۲۵] به کلّی منفرد نمایند. این «واصلان» را هنوز به روشنی نمی‌توان درست‌ایمانان اسماعیلی دانست. چون از جهت «درست ایمانی» اینان عملاً اصل پایگانگی «حدود» اسماعیلی را دقیقاً به علّت وصول به «واصل نشدنی» ــ أحدی که فراسوی مُطاع است ــ زیر پا گذاشته‌اند. منظور این است که آنها بیشتر سالک در مفهوم نوافلاطونی‌اش هستند؛ مفهومی که ابن‌سینا را نیز چنان چه بشود او را سالک گفت، در بر می‌گیرد.

به عنوان تنها افرادی در میان گروه‌های بررسی شده در فصل «فصل حجاب‌ها» که علّت حرکت کیهانی و علّت وجود را تشخیص می‌دهند، «واصلان» در واقع با رویّهٔ نوافلاطونی واقعی در یک خط هستند. ابن‌سینا نیز در دلیل «اشرفش» برای وجود خدا «از خود وجود» پیرو همین خط است. لازم به یادآوری است که ابن‌سینا در اشارات می‌گوید که دلیل اشرف همان است که «صدّیقان» را ممتاز می‌کند.[۱۲۶] تنها همین مطلب است که

---

۱۲۴. مشکاة، مقدّمه، ص ۲۵.

۱۲۵. بنگرید بالا، پانوشت ۹۹. مقایسه کنید با ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ویرایش کربن و محمّد معین، ص ۱۴۶، سطر ۱۷، ص ۱۴۹، سطر ۴. نسبت به موضع کرمانی در این زمینه بنگرید به راحة العقل، صص ۷۳ ـ ۷۵ و بحث آقای فقیر محمّد هنزایی در *The Concept of Tawḥid* (بالا، پانوشت ۵۳) صص ۸۸، ۱۶۹، ۱۷۸.

۱۲۶. برای مطالعهٔ بیشتر در زمینهٔ این سنّت نوافلاطونی (یعنی Proclus Philiponus) و سهم ابن‌سینا در این مورد بنگرید به:

روشن می‌کند چرا «واصلان» رویشان را از همهٔ «حرکت دهندگان» آسمانی از جمله «آن که امر به حرکت داد» به سوی «آن که آغاز آفرینش کرد (الّذی فَطَرَ)» برمی‌گردانند، و چرا در نتیجهٔ این نفی ابراهیمی «آنها به هستی منزّهی می‌رسند که از هر چیزی که به دید و بصیرت بشر رسد فراتر است».[۱۲۷]

این به نظر من اشارهٔ شبهه ناپذیری به دو نکتهٔ عمده دارد که غزالی در بخش مسلّم مشکاة طرح کرده: یعنی اصل " وجه اللّه " در فصل نخست (ر.ک: پانوشت) و تفسیر راجع به حضرت ابراهیم «رویش را بگرداند» (سورهٔ ۶:۷۹) در فصل دوم.[۱۲۸] همان طورکه پیشتر گفتیم حضرت ابراهیم برخلاف حضرت موسی طبق تفسیر غزالی از سورهٔ ۲۶:۲۴ حتّی پروردگار را از طریق اشاره به اعمال آفریننده‌اش وصف نمی‌کند، بلکه به

Herbert A.Davidson, *Proofs for Eternity,Creation and The Existence of God in Medival Islamic and Jewish Philosophy,* Oxford University Press, 1987, pp.89 and 281-288.

ارجاع این مطلب به اشارات ابن‌سینا (ویرایش Forget، ص ۱۴۶/ و Goichon ,*Directires*, ص ۳۷۱) همان طورکه Davidson به درستی گفته (همانجا، ص ۲۸۷) ابن‌سینا «یک رونمایهٔ صوفیانه» به آن می‌افزاید ولی جای شگفتی است که چرا او مطالب را به ابن‌عطاء اللّه اسکندری صوفی قرن سوم مصر ارجاع می‌دهد. ابن‌سینا در واقع به نکتهٔ مرکزی تصوّف دورهٔ نخستین یعنی تمایز جنید بغدادی بین دو نوع معرفت اشاره دارد. این نکته در کتاب التّعرف فی مذهب اهل التّصوف (ویرایش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م، ص ۶۴ سطر ۳-۷) نوشتهٔ ابوبکر کلاباذی آمده است. چون کلاباذی در ۳۸۵ در بخارا فوت کرد، شهری که ابن‌سینا در آن زمان در سنّ پانزده سالگی در آن می‌زیست، امکان بسیار هست که ابن‌سینا این مطلب صوفیانه را از شخص کلاباذی شنیده باشد. توجّه داشته باشید که واژهٔ «صدّیق و صدّیقان» در کاربرد ابن‌سینا برابر لفظ «خواصّ» در نوشتهٔ کلاباذی است. دربارهٔ کاربرد غزالی از «صدّیقان» بنگرید پایین، پانوشت ۱۷۹.

۱۲۷. مشکاة، ص ۹۱، سطر ۱۶، ص ۹۲، سطر ۳. من جزئیاتی راکه ممکن است در متن اصلی نبوده باشد، حذف کرده‌ام. مقایسه کنید با مشکاة B ص ۴۵، سطر ۲۱-۲۳ و Gairdener,*The Niche*, p.172.

۱۲۸. مشکاة، ص ۶۷، به بعد.

گفتن «او که (الّذی)» بسنده می‌کند. طبق توضیح غزالی این چنین معنی می‌دهد که سالک در مرحلهٔ نهایی از صعودش به نقطه‌ای می‌رسد که او رویش را از خورشید برمی‌گرداند. چون خورشید به علّت بزرگ‌تر و بالاتر بودنش (از ماه) به چیز «کمتر کامل» منسوب است ؛ حال آنکه عمل «برگرداندن روی به سوی آن که آفرینش آغاز کرد» به خودی خود اشارهٔ مبهمی است. چون ضمیر «مفهوم آنکه» بدین صورت ورای هر گونه مرجع تصوّر شدنی است؛ و چیزی که ورای هر گونه مناسبت است نخستین حقّ (الأوّل الحق) است.[۱۲۹] این مطمئناً خالی از اهمیّت نیست که بگوییم غزالی می‌بایست یک اشاره به همین أحد غیر منسوب در قرآن سورهٔ ۱۱۲: ۱-۴ دیده باشد. در اینجا پیامبر اسلام به اعراب بدوی پاسخی می‌دهد که معنایش آن طور که غزالی می‌گوید دقیقاً تنزیه پروردگار از هر گونه نسبت است.[۱۳۰] نتیجه آنکه نباید جای شگفتی باشد که حضرت ابراهیم و پیامبر اسلام بایست تنها دو نمونهٔ نخستین پیامبرانه از «واصلان» حقیقی در پایانهٔ «بخش حجاب‌ها» باشند. در خصوص ناراحتی آقای گیردنر از آنچه وی «نتیجه‌گیری ورشکستهٔ» متن[۱۳۱] نامیده، باید بگوییم که این حرف بی‌شبهه گویای پیش‌فرض‌های کلامی خود ایشان است تا غزالی.

۴

امّا واقعاً رابطهٔ «مُطاع» و «أحد» یا بین «خورشید» و «نور مطلق» از نظر این «واصلان [به حقیقت]» چیست؟

یک پاسخ مشهور به این پرسش توسّط فیلسوف و منتقد بزرگ ابن‌رشد هفتاد سال پس از مرگ غزالی داده شده است. همان طور که

۱۲۹. همانجا، ص ۶۷، سطر ۱۹، ص ۶۸، سطر ۷.

۱۳۰. همانجا، ص ۶۸، سطر ۷-۱۰.

۱۳۱. مقدّمهٔ *The Niche*، ص ۵۱.

معروف است، ابن‌رشد در چندین جای تهافت التهافت ناراحتی خود را ـ شاید نه چندان فارغ از نشئهٔ بد دلی ـ از «پذیرفتگی الاهیّات فلاسفه» در مشکاة الأنوار توسط غزالی اظهار داشته است.[۱۳۲] نوعی از نقد خاصّ نیز در کارهای پیشین ابن‌رشد یعنی در کتاب کشف عن مناهج الأدلّة (پایان یافته در ۵۷۵ هجری) یافت می‌شود. نوشتار ابن‌رشد نخست توسط گیردنر به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته ؛ امّا بعد مونتگمری وات آن را به عنوان یک گواه اصلی علیه جاعل نوافلاطونی به شهادت طلبیده است. سخن ابن‌رشد را چنین می‌شود ترجمه کرد:

> آنگاه وی (غزالی) در کتاب معروفش مشکاة الأنوار درمی‌آید و از درجات عارفین باللّه حرف می‌زند و می‌گوید که همهٔ آنها [از حقیقت] محجوبند به جز آنهایی که باور دارند خدا غیر از برانگیزندهٔ آسمان نخستین است ؛ یعنی خدا آن است که از او این برانگیزنده صادر می‌شود؛ و این یک اقرار آشکار از جانبِ او به پذیرفتن نظریّات فلاسفه در دانش‌های الاهی است؛ هر چند او در چند جا گفته باشد که الاهیّات آنان برخلاف دیگر علومشان چیزی جز یک رشته ظنّ و گمان نیست.[۱۳۳]

بحثی که با اظهارات ابن‌رشد دربارهٔ ناسازگاری‌های کلامی غزالی آغاز شد، خود یک نمونهٔ روشنگر از «به کارگیری غزالی» به وسیلهٔ اروپائیان است که آقای فان اس van Ess بدان توجّه کرده است، هر چند مقولاتی

---

۱۳۲. ابن‌رشد، ترجمهٔ تهافت التهافت به وسیلهٔ van den Bergh، ج ۱، صص ۶۹، ۱۴۶ و ج ۲، صص ۵۳، ۹۵.

۱۳۳. متن عربی این گفتار همراه با ترجمهٔ انگلیسی توسط گیردنر آورده شده است: *Der Islam*، ۱۹۱۴م، ص ۱۳۳ به بعد. مقایسه کنید با ابن‌رشد، مناهج الادلة فی عقائد الملّة، ویرایش محمود قاسم، قاهره، ۱۹۵۵ م ، ص ۱۸۳.

که در این مورد به کار رفته به سختی می‌تواند از مقولهٔ بورژوآ لیبرالیسمی باشد که آقای فان اس گفته است. گیردنر و مونتگمری وات هر دو در واقع خواستند از غزالی درست ایمان خود ــ کسی که شاید آخرین ضربه را به فلسفه زد ــ علیه ابن‌رشد، که به هر صورت می‌بایست در اشتباه بوده باشد، دفاع کنند. گیردنر با تکیه به روی تفاوت «صدور» فلسفی و آفرینش کلامی ادّعا می‌کند که «اقرار» صریحی بر نظریّهٔ صدور در مشکاة یافت نمی‌شود.[۱۳۴] تا اینجا سخن گیردنر بی‌شک درست است، به ویژه تا آنجا که به «بخش حجاب‌ها» مربوط است واژه‌های «صدور» و «فیض» در اینجا به‌کار برده نمی‌شوند.

امّا باید بخاطر داشته باشیم که ابن‌سینا نیز با زبان «آفرینشی» سخن می‌گوید ــ به ویژه با الفاظی چون «ابداع» برای به وجود آمدن بی‌فاصلهٔ «عقل نخستین».[۱۳۵] نوافلاطونگرایان اسماعیلی هم حتّی اصرار داشتند بر اینکه عقل (برخلاف نفس) از هستی دیگری صادر نمی‌شود؛ بلکه از کتم عدم و از ورای زمان به وجود آمده است.[۱۳۶] به هر صورت مسلّماً نمی‌توان از دلیل زبانی منفی گیردنر نتیجه گرفت که الاهیّات غزالی صوفی به اندازهٔ ایّام پیش از گرایش به تصوّفش، همچنان کلامی ــ نه فلسفی ــ بوده است.[۱۳۷] این چنین استنتاجی با فلسفهٔ «بخش حجاب‌ها» به ویژه با توجه به درجات نازلی که به جدلگرایان اهل کلام داده شده است، علناً ناسازگار است (ر.ک: ۳-۲).

---

۱۳۴. *Der Islam*، ۱۹۱۴م، صص ۱۳۷ به بعد.

۱۳۵. مقایسه کنید با *Lexique,* Goichon، صص ۱۸-۲۰.

۱۳۶. ابداع طبق نظر آنها نه از مادّه برمی‌خیزد نه از حالتی که در پیش از وجود در علم خدا جای دارد، بلکه اصالةً از «نه از چیز» (لا من شیء) برمی‌خیزد. مقایسه کنید مثلاً با سجستانی، الینابیع، ویرایش کربن، متن عربی، ص ۲۵ و ۷۶-۷۹؛ ناصر خسرو، جامع الحکمتین، صص ۲۲۱-۲۲۴؛ مقایسه کنید با هنزائی، *The Concept*، صص ۸۴، ۱۵۶، ۱۶۴، ۱۷۳ به بعد.

۱۳۷. *Der Islam*، ۱۹۱۴م، ص ۱۴۰.

از سوی دیگر مونتگمری وات خود را با ابن‌رشد در توافق کامل می‌بیند، البتّه اگر بتواند او را نخستین قربانی جاعل فرضی نوافلاطونی «بخش حجاب‌ها» گرداند. به این منظور او جملات ابن‌رشد را با زبان کلامی تیزتری بازسازی می‌کند: «بخش حجاب‌ها» به روی این اصل بنا شده که چون خدا مطلقاً واحد است، نمی‌تواند نسبت مستقیم با بیش از یک موجود پیدا کند و آنگاه به سادگی اظهار می‌دارد که «یک اقرار صریح از این دست» در متن مورد بحث یافت شده است.[۱۳۸] سخنی که آشکارا درست نیست. «بخش حجاب‌ها» نه دارای اقرار صریحی بر نظریّهٔ «صدور» است و نه می‌توان آن را در فرمول قدیمی نوافلاطونی که «از عدم جز عدم چیزی نمی‌تراود» گنجاند. چون مسئله در اینجا این است که یک «رابطهٔ مستقیم» بین بلا نسبت مطلق «الّذی فَطَرَ» و هر فرد از نخستین آفریده‌ها به ویژه هستی‌های آسمانی از جمله «مُطاع» وجود دارد. به هر حال اگر فکر یک «نسبت مستقیم» بین خدا و «یک هستی دیگر» را که مونتگمری وات به «بخش حجاب‌ها» نسبت می‌دهد، بتوان در سراسر مشکاة پیدا کرد، آن در واقع در فصل یکم مشکاة جای دارد، که در آن مسئلهٔ «هستی دیگر» همان طور که خواهیم دید به صورت «وجه اللّه» مطرح می‌شود.

با این همه ابن‌رشد در یک نکتهٔ اساسی بر حقّ بود. او به درستی ملاحظه کرد که غزالی دست‌کم به تلویح می‌گوید که تنها کسانی محجوب نیستند که خدا را با برانگیزندهٔ آسمان اوّل (یعنی مُطاع) یکی نمی‌دانند.

همان طور که گفتیم این خود کافی است برای اینکه غزالی فلسفهٔ ابن‌سینا را در تمایز بین علّت کیهانی حرکت و علّت وجود پذیرفته است. به علاوه همان‌طور که به تازگی B.S.Kogan نشان داده است تمایز بین «دو نخستین آحاد» بیشتر از «صدور یکی از دیگری» برای ابن‌سینا گرایی

---

۱۳۸. *J.R.A.S.*، ۱۹۴۹م، ص ۱۶.

ابن‌رشد در دوره‌ای که گرایش به نوافلاطونگرایی داشت، مشکل ساز بود؛ هرچند او بعداً با تمسّک به استدلال ارسطویی اینکه اوّلین عنصر واقعی نمی‌تواند مقدّم بر برانگیزندهٔ کیهان باشد، آن را ردّ کرد.[۱۳۹] از زیاده روی جدلی ابن‌رشد که بگذریم، انتقاد او از تمایز بین دو هستی بنیادین نه فقط درست به نظر می‌رسد ؛ بلکه از دیدگاه راست‌کیشی ارسطویی وی کاملاً قابل فهم است. شاید همین بی‌میلی به شناختن تمایز واقعی بین خدا و «مُطاع» بیشتر از یک «مطالعهٔ سطحی» از غزالی، آن گونه که گیردنر اندیشیده،[۱۴۰] توضیح دهندهٔ بیان مبهم یکی از متأخّرینی باشد که ابن‌طفیل (م ۵۸۱ق) در مقدمهٔ حیّ بن یقظان ناهمدلانه آن را نقل کرده است.[۱۴۱] طبق این نقل، منتقد ناشناس استدلال می‌کند که انکار یگانگی مطلق «این هستی» از سوی «واصلان» این استنتاج غلط را به دنبال دارد که «نخستین حقّ» در ذات خود نوعی کثرت دارد. ابن‌طفیل از زبان حیّ بن یقظان در متن گزارش به نظر می‌رسد که حدّ وسط را گرفته و گفته: «ذات» فلک اعلای کیهانی نه یکی با ذات حقّ یگانه است و نه خود فلک، و نه دور از هر دوی آنان ــ درست مثل تصویر آفتاب که بر آینه افتاده باشد که نه با آفتاب و

---

۱۳۹. «ابن‌رشد و تئوری صدور» در *Mediaeval Studies*، شمارهٔ ۴۳ (۱۹۸۱م)، صص ۳۸۴ - ۴۰۴ ؛ به ویژه ص ۳۹۶. جستار ما از کشف به نظر می‌رسد که شاهد دیگری باشد برای "فرضیهٔ گسترش" Kogan. جالب توجّه است که بازسازی ابن‌رشد از این فرضیّه را با بازپرداخت اسماعیلیان (از سجستانی گرفته تا کرمانی) از نوافلاطونگری مقایسه نماییم.

۱۴۰. *Der Islam*، ۱۹۱۴م، ص ۱۴۶.

۱۴۱. متن و ترجمهٔ این گفتار در گیردنر، همانجا. مقایسه کنید با حیّ بن یقظان، ویرایش Léon Gauthier متن عربی، ص ۱۷ ؛ متن فرانسه، ص ۱۵. جای شک است که آیا این مقدّمهٔ حیّ بن یقظان به وسیلهٔ خود ابن‌طفیل نوشته شده است. برای تحقیق بیشتر در این زمینه به تز فوق لیسانس خانم پروین حسن علی بنگرید :

Ibn Ṭufayl's "Hayy Abn Ibn Yagzān" An Analytic Study, Unpublished M.A.Thesis, Mc Gill University, 1987, pp.49-51.

آینه یکی است و نه از آنها متمایز.[۱۴۲]

حدود ۵۰ سال پیش از این بحث همین مسئله به وسیلهٔ هم‌ولایتی دیگر غزالی، عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵ق) مطرح شد. او شاگرد احمد غزالی برادر غزالی مورد بحث و یک چهرهٔ بحث‌انگیز بود که اهمیّتش به عنوان یک صوفی پیرو صوفی غزالی که اصول ابن‌سینا را نیز آشکارا پذیرفته هنوز شناخته نشده است.[۱۴۳] عین‌القضات در رسالهٔ عربی‌اش زبدة الحقائق، بحث را با یک تمایز روشن بین دو نوع از دلایل عقلی برای وجود خدا به عنوان یگانهٔ مقدّم بر هر چیز (قدیم) شروع می‌کند: دلیل از حرکت و دلیل از صرف وجود. از نظر عین‌القضات دلیل اوّل روشن و کافی ولی دیریاب است. رسیدن بدان به درازا می‌کشد، [و اثبات مقدّماتی را لازم دارد] که عملاً پیروان راه راست از آن بی‌نیازند. در این چارچوب است که عین‌القضات به غزالی کنایه می‌زند و او را معذور می‌دارد که نزدیک به ده صفحه از کتاب معروفش الاقتصاد فی الاعتقاد را صرف اثبات

---

۱۴۲. حیّ بن یقظان، ویرایش گوتیر ۱۲۷ / ۹۲۲. به یاد داشته باشید که در اینجا ابن‌طفیل به نظر می‌رسد فلسفهٔ مشّاء را نسبت به «عقول عشره» پذیرفته باشد. بالاترین «ذات» بنا بر این با آنکه او «فرشتهٔ هفت هزار رو» می‌خواند یکی نیست. مقایسه کنید با پانوشت ۲۳ مذکور در فوق.

۱۴۳. برای یک مطالعهٔ اوّلیّه در این زمینه بنگرید به مقالهٔ اینجانب: «دو نوع اندیشهٔ عرفانی در ایران مسلمان: پژوهشی در سهروردی شیخ الاشراق و عین‌القضات همدانی» در *The Muslim World*، ۶۸ (۱۹۷۸م)، صص ۱۸۷ ـ ۲۰۴ و شمارهٔ ۷۰ (۱۹۸۰م)، ص ۸۳. عین‌القضات همدانی در تمهیدات خود در چندین مورد از ابن‌سینا به نکویی یاد می‌کند (ویرایش عفیف عسیران، مصنّفات عین‌القضاة همدانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ ش / ۱۹۶۲م). برداشت مثبت عین‌القضات از فلسفه در نوشته‌های ابوالحسن بیهقی منعکس است (تتمة صوان الحکمة، ترجمهٔ فارسی از منشی یزدی، ویرایش سیّد محمّد مشکاة، تهران، ۱۳۱۸ ش، ص ۷۳). همچنین در شهرزوری (نزهة الأرواح، ویرایش خورشید احمد، ج ۲، ص ۵۳). این شواهد عین‌القضات را نه فقط یک شاگرد احمد غزالی بلکه شاگرد عمر خیّام می‌نماید (برخلاف ابوحامد غزالی).

«قدیم» به شیوهٔ اهل کلام کرده است.[۱۴۴]

از سوی دیگر «دلیل از وجود» نیز مبتنی بر فکر عقلانی است، ولی از نظر عین‌القضات مطلقاً مسلّم (حقّ الیقین) است. آن متّکی به این حقیقت آشکار است که «وجود» بدین عنوان مهم‌ترین چیزهاست و آن را می‌شود تقسیم کرد به حادث (چیزی که آغاز دارد) و قدیم (آنکه آغاز ندارد). وجود اولی مستلزم دومی است. چون طبیعت چیزی که آغاز دارد این نیست که از خود به وجود آید. زیرا چیزی که از خود وجود دارد باید براساس لزوم وجود داشته باشد، و در پندار نمی‌گنجد چیزی که لزوم دارد آغاز داشته باشد. دلیل از وجود را می‌توان به شکل سادهٔ برهان قیاسی بیان کرد که به نام شرطی متّصل شناخته است: «اگر [بشود انگاشت] که [دست‌کم] یک موجود در وجود است پس لازم می‌آید که آن وجود قدیم یعنی بدون آغاز باشد... ولی وجود یک واقعیّت شناخته شده است... به همین دلیل یک وجود بدون آغاز لازم است که باشد».[۱۴۵] حتّی این یقین عقلی هنگامی که بحث به خدا و ماهیّت یگانگی‌اش می‌رسد رسا به نظر نمی‌رسد. پس از این مقدّمات عین‌القضات بی درنگ وارد قلب موضوع می‌شود:

> برای آنهایی که داری بصیرت ژرف در حجاب‌های غیب و پرده‌های ملکوت‌اند شکی نیست که یک معنایی در وجود است که از آن، هستی به کامل‌ترین شکل صادر می‌شود. این همان است که بیرون از حجاب، در زبان عربی از آن به

---

۱۴۴. زبدة الحقائق، ویرایش عفیف عسیران (در مصنّفات)، ص ۱۱، این «عذر» در اینجا نقد از «کلام» شمرده می‌شود.

۱۴۵. همانجا، ص ۱۲. در مورد «ربط شرطی» بنگرید به: اشارات ابن‌سینا، ویرایش Forget، ص ۷۸، ترجمهٔ شمس عناتی:

Shams C.Inati, *Ibn Sīnā : Remarks and Admonitions. Part one: Logic,* Toronto, 1984, p.145.

اللّه تعالیٰ تعبیر می‌شود. از دارندگان بصیرت منظورم کسانی هستند که وجود این معنا را بدون آمادگی آموزشی درک کنند، مانند اهل نظر. آن معنی برتر و فراتر از آن است که به حقیقت خود با نظر بیننده‌ای غیر از نظر خویش نگاه کند. آن از اندیشهٔ هر فرد فزونخواهی که این کار را روا بیند برمی گذرد. پس وی به ذات خود والاست، نه از چیزی غیر از آن.[۱۴۶] پس ذات او و خود وی اقتضای این والایی را دارند، همان‌گونه که خورشید به ذات خود اقتضای کمال نیروی نورافشانی‌اش فراسوی دید خفّاشان دارد... امّا خورشید در این نمونه که آوردیم برای نشان دادن کمالی که در مقصود داشتیم کافی نیست؛ چون با همهٔ صفاتش وجود آن وابسته به چیز دیگری است.[۱۴۷] به غیر از یگانهٔ توانا در هستی موجودی نیست که دارای ذاتی شایستهٔ نامیدن حقیقت وجود باشد. او برتر از هر کمالی است که پیامبران و مقرّبان درک کرده‌اند.[۱۴۸]

خورشید هر چند ناکافی، استعاره‌ای است برای یک «هستی فراسوی حجاب یا ذاتی که شایستهٔ حقیقت وجود است». با این‌همه خورشید تصویر شاخص عین‌القضات برای این حقیقت یگانهٔ نهایی است. امّا آن نه نخستین برانگیزنده (Prime mover) ارسطویی است، نه یکی از ذوات کیهانی ابن‌طُفیل. آن بیشتر خود «وجود» است که بدین گونه «در کامل‌ترین شکل» از خدا صادر می‌شود. این نکته‌ای است که به روشنی انقلاب وجودی سهروردی را یادآوری می‌کند. این انقلاب بعدها توسّط ملاصدرا (ر.ک: پانوشت، شمارهٔ ۱۵۹) علیه ماهیّت‌گرایی سهروردی طرح گردید.

---

۱۴۶. زبدة، ص ۱۳ ، سطر ۱۷ من می‌خوانم: «غیر ذاته» بجای «لاعن ذاته».

۱۴۷. مثال: سورهٔ ۴۰، آیهٔ ۶۰.

۱۴۸. زبدة، ص ۱۳ ، سطر ۱۲ ـ ۱۴.

چیزی که خورشید را برای استعاره نارسا می‌کند، این است که وجود آن ناشی از چیز دیگری است. امّا فقط این معنی را می‌دهد که خورشید برخلاف «أحد» با ذات خود یکی نیست. عین‌القضات این مطلب را در بخش دیگری از زُبدة، آنجا که در تمییز ابن‌سینا بین وجود و ماهیّت در زبان فنّی تصوّف و باکاربرد احدیّت و وحدت توضیح می‌دهد، می‌آورد:

> ذات واجب الوجود ملازمه با یگانگی دارد، چگونه می‌شود که این طور نباشد، جایی که احدیّت ـ که اخصّ از وحدت است ـ چنین ملازمه‌ای دارد؟ چون ممکن نیست خاصیّتی راکه متعلّق به آن است در ذوات دیگر سراغ کرد. [برخلاف،] یگانگی لازمهٔ خورشید (نیز) هست، چون ثانی در وجود ندارد. امّا وحدت ماهیّت ملازمِ آن نیست؛ چون وجود یک ثانی برای آن ممکن (قابل تصوّر) است. اینک اگر به رابطه‌ای که عین ذات لزوماً با خود دارد نظر بیفکنی آن را مطلقاً یگانه و بی‌کثرت می‌یابی؛ چنان چه قلوب سالکان [راه خدا] با چشم دل بدان ذات بنگرند، آن را دقیقاً همان‌طور بی‌هیچ گونه تفاوت درخواهند یافت. باری، به علّت کثرت رابطه‌های این ذات با هستی‌های دیگر که شایستگی وجود خود را از آن ذات، نه از خودشان یافتند، سالکان به ناچار هنگام اشاره بدان بایست عباراتشان را تغییر دهند و زبان استعاره به کار برند، تا معنای حقیقی این نسبت را ضعیف‌اندیشان دریابند. پس اگر نسبت صدور موجودات به این ذات داده شود، و دانسته شود که آنها ممکن الوجود و محتمل هستند و «ممکن» برای به وجود آمدن نیاز به «واجب» دارد، آنگاه با

ملاحظهٔ[۱۴۹] این رابطهٔ (وجودیّت)، نسبتی را که بین آن موجودات پدید آید «قدرت» نامند، و چه بسا به اعتبار نسبتی دیگر «اراده» خوانند. دل‌ها (مغزها) به خاطر ضعفشان گمان می‌برند که اختلاف [واقعی] بین قادر و قدرت یا مرید و اراده هست. این مرز نهایی پرواز اندیشه است.[۱۵۰]

همان گونه که ملاحظه می‌شود، عین‌القضات صفتگرایی متکلّمان را مانند یک شیوهٔ استعاری کلام دربارهٔ رابطهٔ میان یک و بسیار برآورد می‌کند که درست‌تر آن است که با لفظ فلسفی «صدور» بیان شود. به هر حال طبق نظر این اندیشه‌گر عارف حتّی «صدور» هم هنوز یک شیوهٔ نادرست کلام دربارهٔ آن واقعیّت یگانه است. آن فقط وجود چیزی را که حقّاً شایستهٔ نامیدن «موجود» نیست، توضیح می‌دهد؛ و حقّ منحصراً متعلّق به یگانه «منسوب به خودش» است. عین القضات نظر اهل استدلال را می‌پذیرد که هستی این جهان از طریق صدور وجود از «یک» بهتر شناخته می‌شود. در عین حال تأکید می‌کند که «نقطهٔ نظر عقل» اینک جای خود را به مرحلهٔ ورای عقل یعنی نظر معرفت (دید عرفانی) داده است.[۱۵۱] در اینجا او البتّه با غزالی همداستان می‌شود.[۱۵۲] با این همه در دفاع از دید عقلانی می‌گوید که «طبق آنچه که به عقل ما می‌رسد حقیقت موضوع این است که وجود نخست از خدا بر موجود اوّل فیضان کرد». سپس چنین القاء می‌کند که «این موجود اوّل مقرّب‌ترین فرشته یعنی «مقرّب‌ترین [به خدا] در میان موجودات از دید عقل است.[۱۵۳] در بحث ما این اظهار بسیار

---

۱۴۹. همانجا، ص ۳۹، سطر ۱۵، من می‌خوانم «سُمّیت عنده» به جای «سُمِّیت عنه».

۱۵۰. همانجا، ص ۳۹، سطر ۶-۱۸.

۱۵۱. همانجا، صص ۶۳، ۶۶، ۹۲ - ۱۰۰.

۱۵۲. مقایسه کنید با Lazarus-Yafeh, *Studies*, pp.297-307.

۱۵۳. زبدة، ص ۶۳، سطر ۶ - ۱۸.

جالب است، چون این از یک اندیشه‌گر صوفی که در عصری نزدیک به غزالی زیسته برخاسته است. با این همه عین‌القضات هرگز نام «مُطاع» را نمی‌آورد، و هیچ اشاره‌ای به اینکه موجود اوّل یا «فرشتهٔ مقرّب» مُبدَع است، ندارد. با این همه آن را با «روح» مذکور در سورهٔ ۷۸ : ۳۸ مشخّص می‌کند.

عین‌القضات می‌گوید: «وجود این روح شرط آمادگی کامل هر چیزی برای پذیرش نور قدرت ازلی (یعنی وجود) است، و آماده بودن آن چیز مشروط به وجود این روح است، همان طور که آمادگی روح از روی هیچ شرطی نیست (کاستعداد الروح من غیر شرطٍ)».[۱۵۴] حال آنکه وجود این نخستین موجود از نظر اهل عقل شرط لازم برای توضیح ترتیبی است که اشیاء به دنبال آن به وجود می‌آیند. این «ترتیب» در یک دید عرفانی برتر، خود، به کلّی بی‌معنی می‌شود؛ به این دلیل ساده که به نظر عرفا هیچ چیز از چیز دیگر «نزدیک‌تر» به خدا نیست. آنها هویّت هر شیء را در خور و هماهنگ با همهٔ موجودات می‌بینند. دقیقاً همان‌طور که دانشوران* آن را همراه با موجود نخستین می‌بینند... یا آنها ترجیحاً خدا را با موجودات آن‌طور که دانشوران با عقل اوّل می‌بینند، نمی‌نگرند. امّا آنها جای برآمدن موجودات (مصدر الموجودات) را چندگانه و همهٔ موجودات را صرف یک ذرّه نسبت به عظمت خدا می‌بینند.[۱۵۵] بنا بر این «خدا بر همه چیز آگاه و محیط است» (سورهٔ ۶۵: ۱۲) فقط این معنی را می‌دهد که «او چندگانه و همان (کثیر و کُلّ) است و هر چیزی غیر از او یک جزء یا یک

---

۱۵۴. همانجا، ص ۶۴، سطر ۱ - ۳.

* عین القضاة در اینجا واژه «العلما» را به کار می‌برد، امّا مقصودش دانشمندان در زمینهٔ فقاهت، عرفان و علوم و غیره نیست، بلکه به طوری که از متن برمی‌آید بیشتر ناظر بر اهل برهان و استدلال است. از این‌رو ما در اینجا دانشوران را به کار بردیم که فقط معنای اعمّ علما را القاء کند.م.

۱۵۵. همانجا، ص ۶۶، سطر ۶ - ۱۵ مقایسه کنید با ۷۶ - ۷۸.

چیز نیست؛ مگر از وجه (آن چیز) که به سوی کثرت و کلّیّت او روی کرده است.[۱۵۶] برای توضیح این نتیجه‌گیری معمّا مانند عین‌القضات باز به مثال خورشید روی می‌آورد: «اگر آن یکی است و اشعه‌اش بسیار، حقیقت این است که آفتاب بسیار و اشعهٔ آن یکی است».[۱۵۷]

ظاهراً این نظریّهٔ «فراعقلانی» همان طور که خود عین القضات مکرّر گفته با نظریّهٔ «آنهایی که ادّعا می‌کنند خدا از جزئیّات امور آگاه نیست»[۱۵۸] ناهمساز است. نظریّهٔ اخیر یکی از کجروی‌های چشمگیری است که غزالی در تهافت به فلاسفه نسبت داده است. از مطالب بالا این طور نباید نتیجه گرفت که عین‌القضات علیه کج‌اندیشان به صف درست‌ایمانان پیوسته است؛ همان‌طور که تفسیر کردن مشکاة الأنوار ــ با یا بدون «بخش حجاب‌ها» ــ به مثابه یک تبلیغ الاهیّات کلامی علیه فلسفه گمراه کننده است. برعکس مشکاة یکی از نشانه‌هایی است که چرا فلسفه نه فقط در شرق مسلمان‌نشین علی‌رغم دشمنانش باقی ماند، بلکه عملاً توانست به اوج دوم خود در کار ملّاصدرا شیرازی (م ۱۰۵۰ ق) برسد. عین‌القضات به نظر می‌رسد که یک نقش کلیدی در این سیر «خاوری» کلام، فلسفه و عرفان تو أمان ایفا کرده است.[۱۵۹] جالب اینکه یکی از نکاتی که علمای عصر

---

۱۵۶. همانجا، ص ۲۱، سطر ۱۲ ـ ۱۵. در زمینهٔ «وجه» نیز بنگرید همانجا، ص ۳۸، سطر ۳ ـ ۷ و ص ۵۱، سطر ۷ ـ ۱۸. برای یک برداشت شاعرانه از این مفهوم بنگرید به:
Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany, Sunyp, 1985, p.75.

۱۵۷. همانجا، ص ۲۱، سطر ۱۵ ـ ۱۷. ۱۵۸. همانجا، ص ۲۲.

۱۵۹. علی‌رغم نفوذ پرسش ناپذیر سهروردی (شیخ اشراق) و به ویژه ابن‌عربی بر ملّاصدرا، می‌توان گفت که برداشت و درک ملّاصدرا از «علم خدا به همه چیز» بیشتر با غزالی و عین‌القضات همسو و در یک خط است. مثل عین‌القضات، ملّاصدرا این «علم» را با «وجود» در تمامیّتش برابر می‌کند. مقایسه کنید: کتاب المشاعر، ویرایش کربن، متن عربی، صص ۵۰ـ۵۶؛ متن فرانسه، صص ۱۷۷ـ۱۹۲. با نقد صدرا از دیدگاه‌های سهروردی و ابن‌عربی در زمینهٔ «علمِ خدا» در الأسفار الأربعة (چاپ سنگی، ج ۳، ص ۳۷). خلاصه شده به وسیلهٔ فضل الرحمٰن *The Philosophy of Mullā Sadrā*, Albany, Sunyp, 1957,

در ادّعای تکفیر خود علیه عین‌القضات استناد کردند همین نظریهٔ فراعقلانی وجود است. عین‌القضات در رسالهٔ دفاعی شکوی الغریب خود بدان اشاره کرده است:[۱۶۰]

> نظر ما نسبت به صانع کائنات بر این است که او سرچشمه و سرآغاز وجود است، که او کلّ و وجودش واقعی است؛ و غیر از او هر چیز در ماهیّتش خالی و هیچ بوده، پریشان و تباه می‌شود. کوتاه سخن، یک موجود فقط تا زمانی که این قدرت ازلی هستی او را برپا می‌دارد، وجود دارد.

شبیه این نظر را می‌توان در آثار «حجّت اسلام» به ویژه در إحیاء، مشکاة و المنقذ[۱۶۱] یافت که ظاهراً [در دفاعیّهٔ عین‌القضات] بی‌تأثیر بوده است. استدلال غزالی به ویژه در مشکاة نیرومند است. در واقع، نظریهٔ کلامی تکان دهندهٔ وجه اللّه بودن اشیاء به وسیلهٔ غزالی در فصل یکم مشکاة و شگفت‌تر در تنها جزء فرعی کتاب «حقیقة الحقائق» به تفصیل مورد بحث و توضیح قرار گرفته است. در بحث از «اوج» صعود روحانی عارفان از حضیض مجاز غزالی گوید:

> مردم به چشم می‌بینند که در هستی چیزی غیر از خدا

---

p.146 ملّاصدرا در تفسیر آیة النّور (ویرایش م. خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۴۲) تلویحاً می‌گوید که تعریف غزالی از «نور» در مشکاة بر اینکه «آن که به آن اشیاء پیدا می‌شوند» با نظر پیشوایان حکمت (ائمة الحکمة) سازگار است. همین تعریف را عین‌القضات با حرارت تأیید و نقل کرده بود (تمهیدات، ص ۲۵۵)؛ مقایسه کنید با پانوشت ۲۲ مذکور در فوق. تعریف مشابه دیگری از غزالی دربارهٔ نور در مقاصد است (ویرایش شهیدی، ص ۱۵۷).

۱۶۰. شکوی الغریب، ویرایش عسیران در مصنّفات، ص ۹.

Arberry, *A Sufi Martyr: The Apologia of ʿAyn al-Quḍāt al-Hamadānī*, London, George Allen & Unwin, 1969, p.32.

۱۶۱. همانجا.

وجود ندارد.[۱۶۲] هر چیزی می‌پریشد مگر روی او (سورهٔ ۲۸:۸۸). نه که آن (چیز)[۱۶۳] به هنگام معیّنی تباه شود؛ نه؛ آن پیوسته (به طور ازلی و ابدی) می‌پریشد. طور دیگر نمی‌شود تصوّر کرد. چون هر چیزی غیر از او اگر به ذاتش بنگری عدم محض است. اگر از آن رویی که وجود از حقّ نخستین ساری می‌شود، نگاه کنی، موجود دیده می‌شود؛ ولی نه در ذاتش بلکه از رویی که آفریننده‌اش را بازمی‌تابد. آنچه هست پس وجه اللّه است و بس. هر چیزی دو رویکرد دارد: یکی به سوی خود و یکی به سوی پروردگار. در رویکرد به خود آن چیز عدم است. در رویکرد به خدا آن موجود است. بدین ترتیب موجودی جز خدا و وجه اللّه یافت نمی‌شود.[۱۶۴]

توجّه داشته باشید که تصویر «وجه اللّه» در اینجا دقیقاً نقش یک هستی را که با آن وجود از «أحد» صادر می‌شود، به عهده دارد. به این دلیل ــ برخلاف تفسیر متداول از قرآن ــ آن به وضوح برای اینکه معنی «ذات» خدا را بدهد به کار نرفته است. امّا آن یک واقعیّت جداگانه مثل

---

۱۶۲. قول مشهوری است که عین‌القضاة به معروف کرخی منسوب می‌کند (تمهیدات، ص ۲۵۶). دیگران مانند نجم رازی و سمنانی آن را به جُنید نسبت می‌دهند (مقایسه کنید با *Der Islam*، ۵۰، ۱۹۳۷م، ص ۵۶).

۱۶۳. بخوانید لأنّهُ با عفیفی (مشکاة، ص ۵۵، سطر ۱۶) نه لِأنّه آن‌طور که در مشکاة B، ص ۱۷، سطر ۱۷ خوانده شده است. شیوهٔ قرائت عفیفی به وسیلهٔ خود غزالی در واگردان فارسی‌اش تأیید می‌شود (مکاتبات فارسی، ویرایش عباس اقبال، ص ۲۰ ، سطر ۱۶). الشاذلی (*Die Nische*، ص ۲۲) ضمیر را به «خدا» برمی‌گرداند، نه «هر چیز» و بنا بر این «هالکٌ» را برخلاف قاعده ترجمه می‌کند: «کسی که سبب هلاک می‌شود».

۱۶۴. مشکاة، ص ۵۵، سطر ۱۳، ص ۵۶، سطر ۵. فکر «دو رویه» از هر چیز را می‌توان همان تصمیم مورد نظرِ معروف ابن‌سینا دایر بر دو رویه بودن نفس دانست. همان‌طور که M.Goichon خاطر نشان کرده غزالی از این ایده آگاهی داشته است (*Directires*، ص ۴۹۵).

«مُطاع» از «بخش حجاب‌ها» نیز نیست. وجه اللّه مطمئناً مُبدَع هم نیست و ربطی به حرکت مادّی کیهان ندارد. بلکه آن چیزی جز «سَرَیان» خود وجود نیست؛[۱۶۵] آن چیزی است غیر از أحدی که به ذات خود در واقع وجود دارد. همهٔ اشیاء بدین ترتیب به ذات خود عدم محضند ـ دقیقاً مانند «حجاب‌های نور و ظلمت» که در نهایت جملگی حجابند.

یک استنباط مشابه در دنبالهٔ همین متن آمده که بر اساس آیهٔ معروف دیگری از قرآن دربارهٔ «وجه اللّه» قرار دارد.

«همهٔ نورها از نور الأنوار برمی‌خیزند که خاستگاه و منبع نخستین آنهاست، یعنی از خود خدای تعالیٰ است. دیگر انوار از او گرفتهٔ شده‌اند. نور حقیقی از آنِ اوست فقط... نور همهٔ [اشیاء] از اوست... بلکه هویّتی برای غیر از او جز در مجاز نیست. پس نوری جز او نیست. دیگر انوار نورهایی هستند از رویی که او را بازمی‌تابند،[۱۶۶] نه از خود. پس روی هر چیزی متوجّه به وی و برگشته به سوی اوست.[۱۶۷] به هر سو بازنگری روی خدابینی (فأینما تُولّوا فثَمّ وجه اللّه ۲:۱۱۵). پس خدایی جز اللّه نیست. چون به درستی روی خدا عبارت از رویی است[۱۶۸] که در عبادت و

---

۱۶۵. به نظر می‌رسد که بعضاً بر استنباط غزالی از وجه اللّه مبتنی باشد. عزیز نسفی بین ذات و نفس و وجه اللّه تمایز قائل می‌شود. بنگرید به "Fritz Meier, "Das Problem de Natur صص ۲۲۰ـ ۲۲۵. وحدت گرایی عین‌القضات و غزالی را بهتر می‌توان در چارچوب تمایز عزیز نسفی از اصحاب نار و اصحاب نور طبقه‌بندی کرد (مایر، همانجا، ص ۱۸۷).

۱۶۶. ترجمه طبق نسخهٔ مشکاة B، ص ۲۱، سطر ۴ـ ۵ (امّا با قرائت «یلیه» به جای «تـلیه» مقایسه کنید با مشکاة، ص ۶۰، سطر ۹).

۱۶۷. همانجا، ص ۶۰، سطر ۱۰؛ پس از «ذی وجهٍ» «مُوَجهٌ» را اضافه نمایید. مقایسه کنید با مشکاة B، ص ۲۱، سطر ۵.

۱۶۸. بخوانید «الوجوه مُولّيةٌ نحوه» در مشکاة B، ص ۲۱، سطر ۶؛ مقایسه کنید با مشکاة، ص ۶ ، سطر ۱۱.

تألّه به سوی اللّه (آن خدا) برگشته است».[۱۶۹]

غزالی پیداست که این اندیشه را مهم‌ترین پیام همهٔ مشکاة می‌شمارد، و می‌گوید: «اگر آن را نمی‌فهمی به خاطر غفلت تو از چکیدهٔ حقیقتی است که ذکر کردیم».[۱۷۰] آن همان نکته‌ایست که «فصل حجاب‌ها» را آشکارا به زمینهٔ اصلی کتاب یعنی معرفة الأدیان مربوط می‌کند و این فصل چیزی جز پیاده کردن این اصل تألّه به نوع بشر به طور کلّی نیست. آن این ضرب‌المثل Nathan Söderblom را به یاد می‌آورد: «یک خدای زنده وجود دارد، من می‌توانم آن را از روی تاریخ ادیان ثابت کنم».[۱۷۱] ولی تاریخ دیانت (حتّی) با مختصرترین «حجاب‌های نور» طبق متن ما به پایان نمی‌رسد. «فصل حجاب‌ها» ترجیحاً با برافکندن حجاب این «نمایش» الاهی را به پایان می‌آورد. واقعیّت نهایی «نور» سر از «آتش» درمی‌آورد که نه فقط چراغ را برمی‌افروزد بلکه هر وجود وابسته‌ای را غیر از خودش می‌سوزاند.[۱۷۲] پیام نهایی این است که «واصلان» ناتوان از «دیدن» چیزی غیر از ذات باری در اوج زیبایی‌اش نیستند؛ آنها همان‌طور که «حدیث حجاب‌ها» اشاره کرده، در «جلال و شکوه رویش» می‌سوزند. جبروت

---

۱۶۹. در همهٔ گفتار مشکاة، ص ۶۰، سطر ۶-۱۱. مشکاة B، ص ۲۱، سطر ۷ تألیه به جای تألّه به کار رفته است.

۱۷۰. مشکاة، ص ۶۰، سطر ۱۴-۱۵.

۱۷۱. این مطلب به وسیلهٔ آقای آدامز بحث شده است. بنگرید به:
Charles J.Adams, *Nathan Söderblom as an Historian of Religius*, Unpublished Ph.D.Dissertation, The University of Chicago, 1955, p.125.

۱۷۲. همان‌طور که قبلاً گفتیم (پانوشت ۲۳) غزالی برخلاف ابن‌سینا از توضیح مستقیم دربارهٔ «آتش» در آیهٔ نور پرهیز دارد. با این‌همه در بخش اوّل مشکاة دربارهٔ آتشی که چراغ پیامبری را روشن می‌کند سخن می‌گوید و آن را با «روح» الاهی / یا «فرشتهٔ هفتاد هزار روی» مقایسه می‌کند (مشکاة، ص ۵۲) و در بخش دوم می‌گوید آنهایی آتش را می‌بینند که در آن می‌سوزند نه آنهایی دربارهٔ آن می‌شنوند (مشکاة، ص ۷۰). حالا در بخش سوم (یعنی بخش حجاب‌ها) روشن می‌شود که فقط آنانی که در آتش می‌سوزند، «واصلان» واقعی هستند (مشکاة، ص ۹۲).

الاهی آنان را در ذات خود چنان مستغرق می‌کند که فقط یگانهٔ حقّ بر جای می‌ماند و هر چیزی جز «روی او» در ذوق خودش می‌پریشد و نابود می‌شود.

پروفسور وات این بازگشت به «وجه اللّه» را رد می‌کند و آن را به صرف نقل یک حدیث تقلیل می‌دهد که به وسیلهٔ «جاعل فرضی» تفسیر شده.[۱۷۳] او این کار را برای این می‌کند که علی‌رغم ارجاعی که غزالی در «فصل اوّل» کتاب به «فصل حجاب‌ها» داده، هر گونه ارتباطی بین آن دو را نادیده انگارد.[۱۷۴] طبق گفتهٔ آقای وات، ذوق «واصلان» برای اینکه به اندیشهٔ «غزالی‌وار» بخورد باید بیشتر متّکی بر اصول کلامی «ایمان» و «علم» که یک بار در فصل دوم مذکور شده‌اند، باشد[۱۷۵] تا بر نظریّهٔ لطف الاهی دایر بر تمایز بین خدا [و] «مُطاع».[۱۷۶] به منظور تقویت تئوری «جعل» آقای وات یک ناهمخوانی بین پیام نهایی «بخش حجاب‌ها» و برداشت غزالی از توحید آن‌طور که وی در فصل «التوحید و التوکّل» إحیاء علوم الدین برشمرده، می‌بیند.[۱۷۷] یک بازآزمایی دقیق‌تر از این نوشته دربارهٔ «چهار مرحلهٔ توحید»[۱۷۸] نشان می‌دهد که پیام غزالی در هر دو کتاب بیشتر یکی است. در اینجا خلاصهٔ آن را می‌آوریم:

> مرتبه‌های یک و دو در خور مقایسه با پوست و مغز گردو است.* حال آنکه مراتب سوم و چهارم مانند هسته و روغنند. مرحلهٔ اوّل اشاره به منافقان دارد (مقایسه کنید با

۱۷۳. مشکاة، ص ۹۲، سطر ۱۲.

۱۷۴. J.R.A.S.، ۱۹۴۹م، ص ۸.

۱۷۵. مشکاة، ص ۷۸.

۱۷۶. J.R.A.S.، ۱۴۹۴م، ص ۱۱.

۱۷۷. همانجا، ص ۱۵ به بعد.

۱۷۸. احیاء، ج ۴، ص ۲۱۲، سطر ۲ـ۳۴، مقایسه کنید با کیمیای سعادت، ص ۷۹۹.

* غزالی در احیاء برای توحید چهار مرتبه می‌شمارد: ۱. مغز، ۲. روغن مغز (لب اللباب)، ۳. پوست، ۴. پوستهٔ پوست (قشر القشر)، و مثال از گردو می‌زند که دارای دو پوسته و مغز و روغن است، احیاء ، ۱۹ ، ج ۴، ص ۲۶۲. م

دستهٔ ۳-۱ از «فصل حجاب‌ها») در حالی که مرحلهٔ دوم ناظر بر باورداشت عوام و شامل عمل توحید متکلّمان می‌گردد (مقایسه کنید با ۲-۲ و ۳-۲ از «فصل حجاب‌ها»).[۱۷۹] مرحلهٔ سوم شهادت (توحید) است از طریق کشف به واسطهٔ نور حقّ. این مقام مقرّبان است. در این مقام موحّد هنوز اشیاء را در کثرت می‌بیند که علی‌رغم کثرتشان از یگانهٔ قهّار صادر شده‌اند.

در مرحلهٔ چهارم موحّد چیزی در وجود نمی‌بیند مگر یکی را. این مشاهدهٔ صدّیقان است. صوفیان آن را فنا در توحید می‌خوانند. چون (چنین موحّدی) چیزی جز یکی نمی‌بیند، خود را هم نمی‌بیند... که این معنی را می‌دهد که او در دیدن خود و (دیگر) آفریده‌ها فانی شده است.[۱۸۰]

تفسیر آقای وات از این گفتار باز بر اساس این فرضش است که ترکیب سه‌گانهٔ ایمان، علم و شوق نمودار مسلّط افکار غزالی در دورهٔ متأخّر عمر اوست. مرحلهٔ دوم را می‌شود با ایمان و علم برابر کرد؛ ولی هیچ دلیلی وجود ندارد بر اینکه «کشف» مرحلهٔ سوم باید «تجربهٔ مستقیم عارفانه» انگاشته شود.[۱۸۱] کشف یک واژهٔ خنثی است. اگر آقای وات برحقّ بود آنگاه دشوار می‌شد ببینیم چرا مرحلهٔ چهارم اصلاً وجود دارد، و چرا تجربهٔ صدّیقان در این مرحله با توحید صوفیان مقایسه شده است. بنا بر این بیشتر محتمل به نظر می‌رسد که کشف هنوز کاربرد عرفانی ذوق و «نور حقیقت» را پیدا نکرده باشد. این دو عامل به مقرّبان اجازهٔ دیدن

---

۱۷۹. احیاء، ج ۴، ص ۲۱۲، سطر ۱۰-۱۶. دربارهٔ «باطن‌گرایی» غزالی آن طور که از طرز رفتارش نسبت به متکلّمان برمی‌آید، بنگرید به Lazarus-Yafeh, *Studies*, pp.349-411 به ویژه صص ۳۵۵ و ۳۸۵.

۱۸۰. احیاء، ج ۴، ص ۲۱۲، سطر ۶-۱۰.

۱۸۱. *J.R.A.S.*، ۱۹۴۹م، ص ۱۶.

اشیاء بسیاری را می‌دهد که از یگانهٔ قهّار یا از فاعل یگانه (که غزالی کمی بعد به کار می‌برد)[۱۸۲] صادر می‌شود. این فاعل یگانه را می‌توان معادل عقل محض (در برابر استدلال قیاسی متکلّمان) گرفت.[۱۸۳] به هر صورت، در اینجا بین این کشف و آنچه که راهنمای «محجوبان با نور محض» تا به مُطاع است اختلاف اندکی وجود دارد؛ حال آنکه اختلاف بین مرحلهٔ چهار و سه در احیاء دقیقاً «واصلان» را از بقیّهٔ دستهٔ سوم جدا می‌نماید. موحّد درمرحلهٔ چهارم دیگر اصلاً توجّه به کثرت ندارد. فقط متوجّه حقّ یگانه است. در نتیجه بحث آقای وات بر اینکه اندیشهٔ وحدت محض برگرفته از «فصل حجاب‌ها» با یگانگی مندرج در گفتارهای توحیدی غزالی ناهمسازی دارد ــ چون این یگانگی به نظر آقای وات «کاملاً سازگار (و عادةً مستلزم) کثرت نسبت‌ها در خداست»[۱۸۴] ــ تنها به همین دلیل باید ردّ شود.

۵

اضافه بر «جنبهٔ فلسفی قضیه» چیزی که خیلی زود انگیزهٔ حمله بر مشکاة الأنوار شد، ایرانگرایی چشمگیر آن است. نخستین کسی که چنین «دیدگاه غیراسلامی» (و کلمات کفر) را به یک جاعل نسبت داد، ظاهراً شخصی جز خود غزالی نبوده است. برخلاف آقای وات، غزالی این فکر را پیش نمی‌آورد که «جاعل» می‌خواسته کالای خود را به طور نامشروع بفروشد. بلکه او یک هم‌قطار حسود را متّهم به کوششی هر چند بی‌فایده، به بدنام کردن وی از طریق پخش نسخه‌های دگرگون شده مشکاة و المنقذ می‌کند.[۱۸۵]

---

۱۸۲. احیاء ج ۴، ص ۲۱۲ ، سطر ۱۶، «مرحلهٔ سوم» بنا بر این توحیدالفعل نیز خوانده می‌شود (همانجا، سطر ۳۳).
۱۸۳. همانجا، سطر ۳۴ .

۱۸۴. *J.R.A.S.*، ۱۹۴۹م، ص ۱۷.

۱۸۵. مکاتیب فارسی، ویرایش عباس اقبال، صص ۳ و ۱۱. Krawulsky, *Briefe,* pp.16 and 36

حقیقت این داستان شگفت هر چه باشد، واقع این است که «بخش حجاب‌ها» ــ نه مابقی مشکاة ــ مشخّصاً شیوهٔ نگرش ایرانی دارد (ر.ک: به ۶-۱-۲). البتّه به نظر شگفت می‌آید که شخص غزالی خواسته باشد که حتّی تلویح کند ثنویگری ایران پیش از اسلام از نظر محتوا و مقاصد با نظریّهٔ «نور» وی یکی بوده است. چنین اظهار همدلی برای مجوس کمتر شگفت‌آور بود اگر کسی غیر از غزالی، یا حتّی شخصی نزدیک به او، آخرین دستکاری را در مشکاة کرده باشد. یک نامزد احتمالی برای چنین ویرایشگری ممکن است عین‌القضات همدانی باشد.[۱۸۶] از سوی دیگر دلائل چندان خوبی وجود ندارد که بر عین‌القضات گمان جعل بریم، چون او نسبت به دلبستگی‌ها و همدلی‌هایش بسیار باز و رُک‌گو بود. به هر صورت ایرانگرایی به تنهایی مثل «نوافلاطونگرایی» یک ملاک چندان روشن برای تشخیص مسئله نیست.[۱۸۷]

نسخهٔ خطّی سابق الذّکر شهید علی پاشا (۱۷۱۲) که فقط چهار سال پس از درگذشت غزالی نوشته شده هر چند تضمین مطلق نیست ولی

مقایسه کنید با van Ess ,"Quelqe", p.59.

۱۸۶. برای این ایرانگرایی بنگرید *The Muslim World* شمارهٔ ۶۸ (۱۹۷۸م)، ص ۲۰۰. به یاد داشته باشید که عین‌القضات «حدیث حجاب‌ها» را با هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت ذکر می‌کند (تمهیدات، ص ۱۰۲)؛ مقایسه کنید با پانوشت‌های ۲۶-۲۸ مذکور در فوق.

۱۸۷. بدین ترتیب «ایرانگرایی» یکی از دلایل عمده‌ای است که قسمت دوم نصیحة الملوک اینک مورد شک قرار گرفته است (Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia*, p.392) یا به سادگی قلب و جعل انگاشته شده است. بنگرید به:

Patricia Crone, "Did al-Ghazālī Write a Mirror for Princes? on authorship of *Nasīḥat al-Mulūk*," in *Jerusalum Studies of Arabic and Islam*, 10, 1987, pp.167-191.

این ایرانگرایی می‌تواند خواننده را به استنتاج مشابهی در مورد «بخش حجاب‌ها» وادارد. به هر حال این نوع قیاس بهتر از دیگر انواع قیاس نخواهد بود. در واقع ایرانگرایی «بخش حجاب‌ها» ربطی به «ایدئولوژی پادشاهی» نصیحة الملوک ندارد.

بی‌شبهه بحث اعتبار نسخه را قوّت می‌بخشد. برای من روشن نیست چه موجب شد الشّاذلی بیندیشد که این نسخه بایست با دست‌نوشتهٔ غزالی یکی نگریسته شود.[۱۸۸] همان‌گونه که عفیفی وصف کرده این نسخه «حاوی اغلاط بسیار، افتادگی و تباه‌شدگی‌های متن و اشتباهات دستوری است».[۱۸۹] به علاوه هیچ نسخه‌ای از بیش از ۳۵ نسخهٔ باقیمانده از مشکاة به نظر نمی‌رسد که زودتر از ۷۳۹ هجری نوشته شده باشند.[۱۹۰] بدین ترتیب یک شکاف ۲۰۰ ساله از جهت دلالت نسخ خطی وجود دارد. در این شرایط دلائل خارجی از منابعی چون نوشته‌های ابن‌رشد و ابن‌طفیل هنوز اهمیّت درجه یک دارند. ابن‌طفیل به گفتهٔ H. Lazarus-Yafeh کارهای معتبر غزالی را همردیف با آثار قلب و جعل منسوب به وی، با هم ذکر می‌کند.[۱۹۱]

لازاروس یافه قول خود را مبنی بر اینکه «بخش آخر مشکاة باید مثل همهٔ محتویّات کتاب معتبر انگاشته شود» بر دو دلیل استوار می‌کند: نخست، تحلیل زبان‌شناسی وی «نشان از اختلاف مهمّی نمی‌دهد»، و دوم، واقعیّت کم دانسته شده اینکه «فخر رازی (م ۶۰۶ ق) مشکاة را به تفصیل در تفسیر قرآنش (مفتاح الغیب = التفسیر الکبیر، سورهٔ ۲۴:۳۵) مورد بحث قرار داده است». این نکتهٔ دوم را لازاروس یافه به تفصیل نمی‌پرورد. او فقط ذکر می‌کند که «مفسّر بزرگ قرآن... پیشاپیش می‌دانست که مشکاة غزالی حاوی بخش آخری که آقای وات آن را جعل می‌داند، هست».[۱۹۲] متأسّفانه موضوع کمی پیچیده‌تر از این است. یک نگاه کوتاه به تفسیر

---

۱۸۸. *Die Nische*، مقدّمه، ص سیزدهم. ۱۸۹. مشکاة، مقدّمه، ص ۶.

۱۹۰. این داوری بر اساس بررسی‌های Bouyges در Algazeliana I، به عمل آمده است، بدوی، مؤلّفات، ص ۱۹۳. توجّه داشته باشید که نسخهٔ برلین ۳۲۰۷ فاقد «بخش حجاب‌ها» است.

191. H. Lazarus-Yafeh, *Studies,* pp.256 and 480.

۱۹۲. همانجا، ص ۴۲ مقایسه کنید با ص ۲۸۰ و ۳۳۶.

رازی نشان می‌دهد که بخش آخرین یا «پایانهٔ» مشکاة با متن متداول آن مشکاة که در دست داریم در محتوا و بیان ناهمخوان است. از سوی دیگر یک شرح تازه از مشکاة اخیراً به زبان فارسی به دست آمده که منسوب به همین فخر رازی است ولی با مندرجات تفسیر وی از بسیاری جهات در تضاد است. من نخست واگردان عربی تفسیر رازی را برمی‌رسم.

در آغاز باید بگوییم که «حدیث حجاب‌ها» در اینجا اصلاً آخرین بخش را تشکیل نمی‌دهد، بلکه فصل دوم است که به دنبال آن بخش سوم دربارهٔ تمثیل و نمادپردازی مشکاة می‌آید. در این «بخش سوم» رازی ده تفسیر حدیثی مختلف از «آیهٔ نور» را بررسی می‌کند. تفسیر شمارهٔ ۵ به صراحت با تفسیر «شیخ الغزالی» یکی است؛ و آن عبارت از یک خلاصه از نظریّهٔ پنج قوای حسّی است، همان‌طور که ما در بخش دوم مشکاة می‌بینیم.[۱۹۳] تفسیر شمارهٔ ۶ یک خلاصه از واگردان ابن‌سینا از همین مطلب است. همهٔ اینها به دنبال یک «بخش اوّل» مفصّل می‌آید و در آن رازی پس از یک مرور مختصر از تفاسیر حدیثی قسمت اوّل از آیهٔ نور اظهار می‌دارد که «شیخ غزالی» رساله‌ای به نام مشکاة الأنوار درتفسیر آیه مورد بحث نوشته است، و در آن گمان برده است که خدا در واقع نور است و تنها «نور» اوست.

در اینجا رازی مقصود خود را که خلاصه کردن بحث غزالی است بیان می‌کند و حتّی نکات دیگری در تقویت آن، پیش از آنکه تعیین کند درست یا نادرست است، اضافه می‌کند. در واقع آنچه که در بخش اوّل انجام می‌دهد بسیار لفظی و ادبی است. تنها نکتهٔ اضافی که رازی سرافرازانه می‌آورد این است که ۱۳ دلیل دیگر در برتری «نور عقل» بر «نور مادّی

---

۱۹۳. التفسیر الکبیر، قاهره، ۱۳۵۴ـ۱۳۷۵ق، ج ۲۳، ص ۲۳۳، سطر ۶، ص ۲۳۴، سطر ۱۶ (آغاز بخش سوم در صفحهٔ ۲۳۱ است).

چشم» افزوده است که مجموعاً ۲۰ دلیل می‌شود.[۱۹۴] باید توجّه داشت که او چیزی دربارهٔ تفسیر بحث‌انگیز غزالی از وجه اللّه نمی‌گوید، هر چند اساس فلسفی آن را توضیح می‌دهد که عبارت است از «افاضهٔ نور وجود» بر ممکن الوجودهایی که خود به خود «نبود» محضند.[۱۹۵] در پایان این فصل مفصّل او چهار فرض را می‌گیرد که بگوید که نظریّهٔ منقول غزالی یک نوع بازشناختن خدا به نام‌های «نور»، «آفرینندهٔ جهان» و «آفرینندهٔ قوای حاسّه» است و سازگار با تفسیر حدیثی خود او از آیهٔ نور.[۱۹۶]

دربارهٔ بخش دوم یعنی شرح «حدیث حجاب‌ها» نام غزالی باز ذکر نمی‌شود. پیداست که رازی دارد چند خط نخستین «بخش حجاب‌ها» را تحت اللّفظی نقل می‌کند همراه با «هفتاد حجاب نورو ظلمت» به اضافهٔ انواع حدیث که در متن متداول آمده و به انضمام نخستین توضیح اصولی از «محجوبیّت» و تقسیم محجوبان به اقسام گوناگون. آنگاه رازی به بازشناسی سه دسته به نحوی می‌پردازد که به کلّی با تمام «فلسفهٔ دین» مورد بحث بالا فرق دارد. اوّلین دسته طبق این تفسیر «اشخاصی که با ظلمت محض محجوب شدند» کسانی هستند که چنان درگیر گرفتاری‌های مادّی هستند که حتّی به نظرشان نمی‌رسد که بپرسند آیا وجود واجب الوجود را می‌توان از روی موضوعات حسّی موجود استنباط کرد (به عبارت دیگر آنها با طبقهٔ ۲ـ۱ مشکاة تطبق می‌کنند).[۱۹۷]

---

۱۹۴. همانجا، صص ۲۲۴ـ۲۳۰ (آغاز بخش اوّل در صفحهٔ ۲۲۳ است).

۱۹۵. همانجا، ص ۲۲۹، سطر ۱۱ـ۲۴.

۱۹۶. همانجا، ص ۲۳۰، سطر ۲۴ـ ۲۸. شاید الفاظ «کلام مستطَب» که «ولکن» را به دنبال دارد، باید چنین خوانده شود: کلام غیرمستطب؟ حتّی در این صورت نیز من نمی‌توانم بفهمم بر چه اساسی فرانتز رُزنتال نتیجه می‌گیرد که رازی در این بحث به شدّت مجبور شد که علیه چنان دیدی موضع بگیرد. بنگرید به:
Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p.160.

۱۹۷. تفسیر، ج ۲۳، ص ۲۳۱، سطر ۴ـ۱۰ (آغاز «بخش دوم» در صفحهٔ ۲۳۰ است).

برعکس، آنهایی که این سؤال را می‌نمایند طبق روایت تفسیر به «طبقهٔ دوم» تعلّق دارند، یعنی «آنهایی که با آمیزه‌ای از نور و ظلمت محجوبند». رازی توضیح می‌دهد که آنها با نور محجوب خواهند بود تا زمانی که قادر به تصوّر مفهوم بی‌نیازی از غیر شوند که البتّه یک صفت الاهی است. ولی آنها با ظلمت محجوبند، تا زمانی که به غلط آن صفت را به چیزی دیگر نسبت می‌دهند که به راستی واجد آن نیست مثل اجسام مادّی. برخی البتّه بر این باورند که «ممکن» اصلاً نیاز به «مُؤثّر» [در وجود] ندارد؛ دیگران که این را نمی‌پذیرند،[198] «مُؤثّر» را در طبایع اشیاء ممکن الوجود یا در حرکت و اتّصال و تفرقه و غیره می‌جویند. همهٔ اینها متعلّق به همین طبقه هستند.[199] پس از این رازی طبقهٔ سوم یعنی آنهایی که با نور محض محجوبند برمی‌شمارد، و اضافه می‌کند که راهی به معرفت خدا نیست مگر از طریق شناخت صفات سلبی و عقلانی متعدّد و از آنجا که صفات الاهی بی‌شمار است لذا انسان علی‌رغم پیشرفت‌هایش همیشه محجوب باقی می‌ماند.[200]

مقابلهٔ روایت فخر رازی با متن متداول مشکاة تکان‌دهنده است، به ویژه با توجّه به تفاوت دیدگاه‌های فلسفی و کلامی مربوطهٔ آنها. در حالی که متن متداول فلاسفهٔ طبیعی را در مرتبهٔ پایین (۱-۱) جای می‌دهد ولی آنهایی که در جستجوی یافتن برانگیزندهٔ افلاکند بالنسبه در بالا (۳-۳-۳)، رازی در تفسیر خود آنها را با هم در طبقهٔ دوم جای می‌دهد، و ردهٔ بالا یا سوم را علی‌رغم زبان فلسفی‌اش برای صفتگرایی کلامی می‌گذارد که غزالیِ آقای وات ـ چنان چه «بخش حجاب‌ها» را خودش نوشته باشد ـ بایست آنان را آنجا می‌گذاشت! حال فرض کنیم که رازی در واقع «بخش حجاب‌ها» را همان‌گونه که خود می‌شناخت خلاصه نموده باشد، آیا این

---

۱۹۸. همانجا، سطر ۱۷. من به جای یُسلِّمُ چنین می‌خوانم: لا یُسلِّمُ.

۱۹۹. همانجا، سطر ۱۱-۱۹.

۲۰۰. همانجا، سطر ۲۰-۲۶.

دلیلی به نفع «نظریّهٔ جعل» آقای وات است، و نه علیه آن؟ دست‌کم به یک اندازه تصوّرپذیر است که آن که «تقلّب» کرده در واقع رازی بود. به عبارت دیگر سعی به انجام همان کاری را داشت که دیگران پیش و پس از او از راه‌های دیگر برای حفظ جایگاه غزالی به عنوان یک دانشمند و متکلّم شریعتمدار نموده و می‌نمایند. البتّه دور از ذهن است که مُفسّر بزرگ قرآن از روایت متن متداول مشکاة «آگاه نبوده باشد»، در حالی که این روایت در ۵۷۵ هجری حتّی در آندلس شناخته شده بود. شواهدی هست که نشان می‌دهد که رازی آگاه بوده است. این توجّه ما را به رسالهٔ فارسی‌ای برمی‌گرداند که اخیراً توسّط آقای نصرالله پورجوادی بر اساس مجموعهٔ منحصر به فرد مورّخ ۸۳۹ هجری به نام رسالهٔ تأویلاتِ مشکلات الأحادیث المشکلة منتشر شده است.[۲۰۱]

هر چند این متن کوتاه (سه صفحهٔ چاپی) ارجاع صریحی به رازی و مشکاة ندارد، قرائن بسیاری این حدس معقول را پیش می‌آورد که ما با شرح دیگری منسوب به فخر رازی از کتاب غزالی روبرو هستیم.این شرح شاید تقریرات رازی بوده که توسّط یک شاگردش نوشته شده است. آن مرکّب است از سه بخش (که اصل نامیده شده‌اند) که همان استخوان‌بندی نامرتّب سه فصل مربوط به تفسیر رازی را دارند. شرح از این حدیث نبوی شروع می‌شود: «خدا موجودات را در ظلمت آفرید، آنگاه از نور خود بر آنها فرو پاشید»، (که در بخش اوّل مشکاة آمده است).[۲۰۲] اصل اوّل نظریّهٔ غزالی را به همان روش تفسیر قرآن توجیه

---

۲۰۱. نصرالله پورجوادی، «فخر رازی و مشکاةالأنوار غزالی» در معارف، ج ۲، شمارهٔ ۲ ، ۱۳۶۴ ش ، صص ۲۱۳- ۲۲۹ (متن، صص ۲۲۶- ۲۲۹). جای شگفتی است که آقای پورجوادی در اینجا به تفسیر اصلاً اشاره و ارجاع نمی‌کند، بلکه بر اساس مقایسه با آثار دیگر رازی برای اصالت رساله دلیل می‌آورد.

۲۰۲. مشکاة، ص ۵۱، سطر ۱-۲. متن فارسی (ویرایش پورجوادی، ص ۲۲۶) به جای «أفاض» لفظ رَشّ را می‌آورد که با نقل شرعی حدیث سازگار است (مقایسه کنید با A.J. Wensinck)

می‌کند، و توضیح می‌دهد که چگونه خدای تعالی نور آسمان و زمین است و چرا عقل صفت شایسته‌تری از قوای پنجگانهٔ حسّی است. فقط هفت دلیل برای برتری عقل در اینجا طرح می‌شوند که اساساً از بخش اوّل مشکاة گرفته شده‌اند.[۲۰۳]

استثناء دلیل شمارهٔ ۷ از متن فارسی است، و در میان ادلّهٔ غزالی دیده نمی‌شود ولی در تفسیر کبیر با شمارهٔ ۵ آمده است. (این استدلال اساساً از ابن سیناست که حسّ برخلاف عقل بر اثر کارکردِ زیاد، ضعیف می‌شود).[۲۰۴] دلیل شمارهٔ ۵ از متن فارسی، همان ایدهٔ شمارهٔ ۷ غزالی را دارد، ولی طوری آورده شده مثل اینکه فقط در تفسیر رازی یافت می‌شود، در حالی که همان دلیل شمارهٔ ۲۰ است. (این شبهه برانگیز است، چون ممکن است چنین برداشت شود که شیء ساکن در حرکت است؛ و برعکس، همان‌طور که شخص نشسته در کشتی که به نظرش ساحل متحرّک می‌آید، یا آنجا که سایه‌ها بی‌حرکت به نظر می‌رسند).[۲۰۵] اصل دوم دربارهٔ حدیث حجاب‌هاست (ر.ک: پانوشت)، و اصل سوم دربارهٔ تفسیر فلسفی غزالی از این حدیث است: «خدا آدم را بر صورت خویش آفرید». این تفسیر احتمالاً نظر رازی را بر اینکه غزالی در بخش‌های یک و دوی مشکاة چه

---

et... Conocordances IV, p.48 & VII, p.19

۲۰۳. مشکاة، صص ۴۴-۴۷. فهرست زیر می‌تواند روشنگر این نکته باشد (G = متن استاندارد مشکاة است و PP نشان‌دهندهٔ متن فارسی ویرایش پورجوادی است و RT = تفسیر).

GM1 = PP1 = RT1	GM5 = PP6 = RT4
GM2 = PP2 = RT7	GM6 = PPX = RT12
GM3 = PP3 = RT18	GM7 = PP5 = RT20
GM4 = PP4 = RT8	GMX = PP7 = RT5

۲۰۴. تفسیر، ج ۲۳، ص ۲۲۵ تا آخر، ص ۲۲۶، سطر ۲، مقایسه کنید با ابن‌سینا، اشارات، ویرایش Forget ص ۱۷۷؛ Goichon *Directires*، ص ۴۳۸.

۲۰۵. تفسیر، ج ۲۳، ص ۲۲۸، سطر ۵-۱۰.

بایستی می‌گفت، منعکس می‌کند؛ هرچند با آن کاملاً یکی نیست.[۲۰۶] چون این امر در بخش سوم نقل رازی در تفسیر مورد بحث قرار نگرفته، این نشان می‌دهد که متن فارسی از آن برگرفته نشده، بلکه مستقیماً از خود و مکتب فخر رازی نشأت دارد.

جالب‌ترین اصل برای منظور ما البتّه اصل دوم یعنی بحث از «حدیث حجاب‌ها» است. در شرح فارسی مانند تفسیر کبیر اشارهٔ صریحی به غزالی وجود ندارد. پس از نقل خود حدیث (با «هفتاد حجاب نور و ظلمت» ولی بدون تفاوت) و یک ارجاع کوتاه به سورهٔ ۴۲: ۵۰ بحث با یک پاسخ به اشکال اینکه محجوبیّت فقط ناظر بر بشر است نه خدا، آغاز می‌شود. به دنبال آن تحقیق کوتاهی می‌آید بر اینکه هر مقام عرفانی مبدّل به حجاب می‌شود اگر عارف از حرکت برای وصول باز ایستد،[۲۰۷] و اینکه برای «مقام» و «حجاب» به هر صورت پایانی نیست؛ فقط «نور محمّدی» می‌تواند مراحل هفتادگانهٔ آنها را بفهمد. این بحث به نظر می‌رسد که تکیهٔ بیشتری روی «بی‌نهایتی» حجاب از تفسیر کبیر دارد، ولی حجاب در اینجا به مقام عرفانی، نه صفات کلامی، تفسیر شده است. اشاره به نور محمّدی در تفسیر کبیر نیست، حال آنکه ارجاع مشابهی به نیروی پیامبری در صفحهٔ اوّل «بخش حجاب‌ها»ی متداول یافت می‌شود. به علاوه در تفسیر کبیر مسئلهٔ «واصلان» طرح نشده، در حالی که این در دو چهرهٔ الگوهای کهن، حضرت ابراهیم و حضرت رسول، در متن متداول تجسّم می‌یابد که بسیار مهم و اساسی است.

---

۲۰۶. متن فارسی ویرایش پورجوادی، ص ۲۲۸ سطر ۵. طبق این متن بحث حجّةالاسلام این است که هویّت فرد بشر به همان حال تولّد باقی می‌ماند، حال آنکه وجود جسمانی متغیّر می‌شود. بنا بر این حقیقت آدمی با بدن او یکی نیست. مقایسه کنید با پانوشت ۲۵ مذکور در فوق.

۲۰۷. متن فارسی، ص ۲۲۸، سطر ۲. من به جای «از» «آن» می‌خوانم و بعد از «وصول» کاما می‌گذارم.

پس از این تحقیق، اصل دوم با حقیقت پایان می‌یابد. این نمایش کوتاهی از زمینهٔ اصلی طبقه‌بندی مقولات گوناگون نوع بشر است برحسب درجات محجوبیّت. متن فارسی برای اینکه تماماً درخور فهم شود نیاز مبرم به چند توضیح، به ویژه بازسازی جملات گمشده، دارد.*

و حقیقت آن است که مردم بر دو قسم‌اند: یکی آن که نهایت مقصد او جز تحصیل اسباب قضاء شهوت و امضاء غضب [نفس] نَبُوَد، و مقصود او جز حرص و هوا نَبُوَد. و قسم دوم آن که مطالب [آنها] چیزی دیگر باشد. [ایشان هم بر دو قسم‌اند: قسمی آن که تنزیه معبود خود نکند از علائق جسمانی][۲۰۸] چنان‌که بت‌پرستان و ستاره‌پرستان و مُشبّهه نیز در این باب داخل‌اند. دوم آن که تنزیه معبود خود کند از علائق جسمانی. و ایشان هم به دو قسم‌اند: قسمی آنکه کثرت و تغییر بدان چیز روا دارند، چنان که افلاکیّه و وثنیه (محتملاً باید ثنویّه خوانده شود). و دوم آن که روا ندارند (یعنی نمی‌پذیرند) و جملهٔ انوار و کلّ ممکنات را آثار رحمت و نتایج حکمت دانند. پس واصلان این قوم[اند] که معبود [خود] را به برهان نشناسند. پس چندان محبّت کمال او بدیشان غلبه کند که از هر چه جز او بُوَد فانی شوند. هر کس را که این حالت حاصل نیست، از آنچه اوج رفعت بشریّت است محجوب است و مراتب محجوب بر حسب

* در اینجا ما عین متن فارسی را با اصطلاحات و ترتیبی که پروفسور لندولت پیشنهاد کرده‌اند، می‌آوریم / م.

۲۰۸. متن فارسی جایگزین شده احتمالاً این چنین می‌شود: «و ایشان بر دو قسم و قسمی آن که تنزیه معبود خود نکند از علایق جسمانی» (متن فارسی، ص ۲۲۸ بین «باشد» و «چنان‌که»).

مراتب بُعد از این درجه است.[۲۰۹]

طبقه‌بندی بالا پیداست که با بخش‌بندی سه‌گانهٔ «حجاب‌ها» که در روایت متداول مشکاة و تفسیر رازی آمده، خیلی فرق دارد. آن بر اساس یک منطق حذف متوالی از عام به خاص می‌رسد. ما طرح این امر را در زیر نشان می‌دهیم.

عبادت انسان عبارت است از:

الف. خود مرکزانه (به خاطر مقاصد یا شور و شوق شخصی است.) — ب. ناخود مرکزانه است.

چنان چه پاسخ «ب» است آنگاه موضوع عبادت

الف. متعلّق به جهان مادّی است (شامل اجسام ساختهٔ دست انسان یا اجرام فلکی «اهل تجسیم» یا موحّدان از اهل تشبیه.) — ب. منزّه است.

چنان چه پاسخ «ب» است آنگاه موضوع عبادت:

الف. قابلیّت کثرت و تبدیل را دارد (در حوزهٔ مابعدالطبیعه احتمالاً به مصداق نظریّات فلسفی، عقول فلکی و دوگانگی است). — ب. استعداد کثرت و تبدیل را ندارد.

اگر پاسخ «ب» است آنگاه اشاره به این امر دارد:

الف. درخور تصوّر است همچون منبع وجود چیزهایی که آثار رحمت و نتایج حکمت الهی‌اند. — ب. تصوّرناپذیر است ولی از راه عشق به دست می‌آید.

علی‌رغم این شکل اصولی منظّم که متن فارسی را ممتاز می‌کند، دیدگاهی که نسبت به دسته‌بندی نوع بشر در اینجا به کار رفته، پیداست که به روح متن متداول «بخش حجاب‌ها» بسیار نزدیک‌تر است تا تفسیر

---

۲۰۹. متن فارسی، ص ۲۲۸ ، سطر ۵ـ۱۳.

رازی. آن در واقع فقط یک نقطهٔ مشترک با روایت تفسیر دارد: آنها که شور و شوق خود را عبادت می‌کنند ـ نه دانشمندان طبیعی ـ استخوان‌بندی طبقه را تشکیل می‌دهند. امّا صفات کلامی تفسیرکبیر در اینجا نیست و معرفة الأدیان متن متداول مشکاة که در روایت تفسیر نیست، در اینجا هست. مانند متن متداول، واگردان فارسی به روشنی توحید اهل تجسیم را در همان طبقهٔ عام به مثابهٔ بت‌پرستان معمولی می‌گذارد، و مضافاً باور در افلاک آسمانی به علاوهٔ توحید فلسفی و عرفانی را در مرتبهٔ بالاتر از مجسّمه جای می‌دهد.

شاید بهتر این باشد که ما نتیجه بگیریم که فخر رازی از وجود «بخش حجاب‌ها» آگاه بوده ولی صلاح دیده محتوای آن را طبق فهم شنوندگانش تعدیل کند. اگر هم ما آن را چنین انعطاف‌پذیر بگیریم، باز این امکان باقی می‌ماند که روایت فارسی در واقع توسّط یکی از شاگردانش ـ نه خود رازی ـ نوشته شده است. در میان آنها ما ابوالحسن مسعود بن محمود شیرازی (م ۶۵۵ هجری) را می‌شناسیم که پس از برخورد معروف فخر رازی با شیخ نجم‌الدّین کبریٰ به حلقهٔ پیروان صوفی اخیر الذّکر درآمد.[۲۱۰] اگر این شیرازی نویسندهٔ شرح فارسی باشد، آنگاه لحن تند صوفیانهٔ شرح چندان عجیب نخواهد بود.

با وجود این فرض، جای این پرسش به هر حال باقی است که چرا در تفسیر کبیر و شرح فارسی بحث «حدیث حجاب‌ها» بخش دوم نه سوم (از سه بخش کتاب) را تشکیل می‌دهد. دشوار به نظر می‌رسد که رازی به

---

۲۱۰. بنگرید به فریتز مایر Fritz Meier، فوائح الجمال و فواتح الجلال از نجم‌الدّین کبریٰ، مقدّمهٔ آلمانی، ص ۴۵.

Wiesbaden, Steiner, 1953.

همچنین بنگرید به: پورجوادی، «رابطهٔ فخر رازی با مشایخ صوفیه» در معارف، ج ۳، شمارهٔ ۱، ۱۳۶۵ ش، صص ۲۹-۸۰ و مرور من بر این مقاله در *Abstracta Iranica*، شمارهٔ ۱۰، (۱۹۸۷ م) ص ۱۹۸.

ویژه در تفسیر کبیرش خواسته باشد که بحث «آیهٔ نور» را به دو نیم کند، مگر آنکه مأخذ کارش پیشاپیش این چنین بوده باشد. شرح فارسی این نظر را تأیید می‌کند که آن متن مشکاة که در درس رازی به کار رفته، «بخش حجاب‌ها» را در وسط، نه در آخر داشته است. این موجب می‌شود که ما بینگاریم که (لااقل) دو متن مختلف دستنوشته یا اصلاح شده از مشکاء الأنوار در قرن ششم هجری وجود داشته است. یکی از این دو باید همین متن متداول باشد که فقط نسخهٔ مورّخ ۵۰۹ هجری به اضافهٔ توضیحات ابن‌طفیل (البتّه اگر مقدّمهٔ حیّ بن یقظان را ابن‌طفیل خود شخصاً نوشته باشد) نشانگر وجود آن در آن دوره از زمان است. به هر صورت این متن تنها دلیل خارجی است که تأیید می‌کند دو مبحث «آنهایی که با نور محض محجوبند» و «واصلان» توسّط غزالی در آخر مشکاة مورد بحث قرار گرفته‌اند.[۲۱۱] نسخهٔ بازنوشتهٔ دیگر بایست همان‌که احتمالاً مأخذ دو روایت فخر رازی بوده، باشد. به طور قابل ملاحظه‌ای این دو با هم اختلاف دارند، ولی در بحث از «حدیث حجاب‌ها» که بلافاصله پس از بخش اوّل می‌آید، همخوانند. من از مجموع محتوای متن دلیلی نمی‌بینم که به این ترتیب چرا نباید در متن اصلی به وسیلهٔ خود غزالی برگزیده نشده باشد.[۲۱۲] فقط یک بررسی دقیق از همهٔ متون دستنوشته، به اضافهٔ شواهد خارج از متن علاوه بر آنچه که در این مقاله آوردیم، می‌تواند این ناهمخوانی‌ها را روشن کند، و نشان بدهد تا چه اندازه آنها بر مسئلهٔ اصالت کار غزالی اثر داشته‌اند.

---

۲۱۱. پانوشت ۱۴۰ مذکور در فوق.

۲۱۲. ارجاع در بخش اوّل (مشکاة، ص ۴۵، سطر ۲) به یک توضیح از «حجاب عقل» به دنبال «بخش سوم» که مونتگمری وات (*J.R.A.S.* , ۱۹۴۹م، ص ۱۲) آن را «به ویژه رازگونه» می‌یابد، بنا بر این بایست محتملاً به گفتار مربوط به «مرحلهٔ ماورای عقل» که ما اینک در «بخش دوم» داریم، معطوف باشد (یعنی مشکاة، ص ۷۷).

غزّالی و اسماعیلیان

مروری بر *فضائح الباطنیّة*، مهم‌ترین کتاب وی در این زمینه

محمّد جعفر محجوب

بهتر است بی‌هیچ‌گونه گفتگوی مقدّماتی دربارهٔ زندگی و آثار حجةالاسلام امام ابوحامد محمّد بن محمّد طوسی معروف به غزّالی به بحث دربارهٔ جدال وی با باطنیان و آثار او در این زمینه بپردازیم و از محیط تاریخی و سیاسی و اجتماعی و دینی زندگانی وی تنها بدان بخش اشاره کنیم که با مسائل مورد نظر ما در رابطهٔ مستقیم است.

نخستین کسی که گفتگو در این باب را آغاز کرد، ایگناتس گلدزیهر دانشمند شرق‌شناس و اسلام‌شناس بزرگ مجارستانی است که نخست‌بار به سال ۱۹۱۶ میلادی با یافتن نسخه‌ای خطی از فضائح الباطنیهٔ غزّالی که موزهٔ بریتانیا چهار سال پیش از آن (۱۹۱۲) خریداری کرده بود، بخشی مهم از کتاب را انتشار داد و مقدّمه‌ای مفید و ممتّع برآن افزود.[۱]

۱. عنوان و نشان کتاب گلدزیهر این است:

مقدّمهٔ گلدزیهر دارای دو بخش است: بخش نخست دربارهٔ تألیف کتاب و سوابق تألیف و تصنیف در این مسئله (ردّ بر اسماعیلیان) است. بخش دوم آن تحلیلی است از کلّ مضمون فضائح الباطنیهٔ غزّالی.

وی در نخستین بخش مقدّمهٔ خویش از اندیشهٔ «تقلید» در اسلام گفتگو، و اشاره می‌کند که همین اندیشه مرکز اصلی حملهٔ غزّالی به باطنیان قرار گرفته و از آن به نظریّهٔ «تعلیم گرفتن از امام معصوم» که باطنیان بدان عقیده دارند گریز می‌زند و نه تنها تعلیم گرفتن از امام بلکه نظریّهٔ معصوم بودن امام و ضرورت آن را نیز مورد بحث قرار می‌دهد و ابطال می‌کند.

یکی از فصل‌های مهمّ این بخش از مقدّمهٔ گلدزیهر، فصل چهارم آن است. وی در این فصل، تا حدّ مقدور کسانی را که در نوشتن ردّ بر اسماعیلیان مقدّم بر غزّالی بوده‌اند یاد می‌کند و پیش از همه کتابی را که در آن ابوعبداللّه بن رزام عقاید اسماعیلیان را ردّ کرده است یاد می‌کند.[1] تاریخ زندگانی و درگذشت ابن‌رزام دانسته نیست، امّا بی‌شک از آغاز قرن

Streitschriftr des Gazâlî gegen die Bâṭinijja - Sekte. Veröffentlichungen der De Goeje-Stifting, No. 3, Leiden, E.J. Brill, 1916. 112+81 pp.

۱. ابن‌ندیم در الفهرست بخشی قابل ملاحظه از این کتاب را نقل کرده و در صدر آن آورده است:

ابوعبداللّه رزام در کتابی که در ردّ بر اسماعیلیان نوشته و پرده از مذاهب آنان برداشته، گفتاری دارد که ما آن را به همان الفاظ در اینجا می‌آوریم و عهده‌دار صدق و کذب او نیستیم (ترجمهٔ فارسی الفهرست از م. رضا تجدّد، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۶ش. ص ۳۴۸). سپس چند بخش و حکایت از آن کتاب (قریب پنج صفحه از ترجمهٔ فارسی) را نقل کرده و در پایان آن آورده است: «این بود آنچه در این باره بدست آورده‌ایم، و خداوند بهتر از همه به صحت و بطلان آن آگاه است» (۳۵۳). در این قسمت همان داستان عبداللّه بن میمون قداح، گویا برای نخستین‌بار نقل شده است و ظاهراً ابن‌ندیم بدانچه در این کتاب آمده بوده اعتماد کامل و تام نداشته و از این روی درستی آن را بر عهده نگرفته است؛ نیز رجوع شود به مقریزی، چاپ بونتس، ص ۱۲ س ۱۳.

چهارم هجری تجاوز نمی‌کند. در پایان سدهٔ چهارم سعدبن محمّد ابو عثمان غسّانی قیروانی نحوی کتابی در ردّ بر ملاحده نوشت. سپس نوبت ابوبکر باقِلّانی (متوفی در ۴۰۳ ه / ۱۰۱۲ م) فرا رسید. وی کتاب کشف الاسرار و هتک الاستار را در ردّ باطنیان نوشت. از همین‌جا دشواری بزرگی رخ می‌نماید و آن اینکه در نسخه‌های چاپی احیاء علوم الدّین غزّالی چنین آمده است: «وَ قَد ذَکَرنا فی کتاب المستَظهری، المُستَنبَطُ مِن کتاب کشف الاسرار و هتک الاستار تألیف القاضی ابن‌الطَیِّبِ فی الرَدِّ عَلی اَصنافِ الرَّوافِضِ مِنَ الباطِنیَّةِ ما یُشیرُ اِلی وَجهِ المَصلِحَةِ فیهِ».[1] این جمله بسیار مهم است و اگر درست و معتبر باشد بازمی‌نماید که مستظهری (یعنی فضائح الباطنیة) از کتاب کشف الاسرار باقلّانی گرفته شده است. گلدزیهر معتقدست که این کار دزدیی است رسوا، و ممکن نیست غزّالی مرتکب آن شود. چه، غزّالی کتاب خود را صد سال پس از باقلّانی نوشته و در تمام این مدّت کتاب‌های باقلّانی معروف و متداول بوده است. وانگهی، غزّالی که در المستظهری هیچ اظهاری دربارهٔ گرفتن چیزی از کتاب باقلّانی نکرده است، چگونه خود در احیاء بدان تصریح می‌کند؟

از این گذشته غزّالی نارضایی خود را از آنچه گذشتگان وی در این باب نوشته‌اند ابراز می‌دارد و باقلّانی نیز یکی از آنهاست. علاوه بر این باید توجه کرد که ستون فقرات و مرکز اصلی ردّ غزّالی بیشتر متّکی بر قسمتی از مذهب باطنیان است که پس از مرگ باقلّانی آشکار و بر روی آن تبلیغ شد و آن مسئلهٔ وجوب تعلّم و یادگیری دین از امام معصوم است

---

۱. معنی آن چنین است: «و ما همانا آن را در کتاب مستظهری، استنباط شده از کتاب کشف الاسرار و هتک الاستار، تألیف قاضی ابوالطیب (باقلّانی) در ردّ بر انواع رافضیان باطنی آنچه را که در آن به وجه مصلحت اشارت رفته است یاد کرده‌ایم». این جمله، در باب پنجم از جلد دوم احیاء (فی ادرارات السلاطین و ...)، در «نظر دوم از این باب» (فی قدر المأخوذ و صفة الاخذ) آمده است، که در نسخهٔ چاپی نویسندهٔ این سطور، چاپ دارالرشاد الحدیثه، مغرب، دارالبیضاء، بدون تاریخ، ص ۱۴۱ است، در سطر اوّل تا سوم آمده است.

و مرکز ثقل کتاب غزّالی آن است که ثابت کند لازم نیست امام معصوم باشد و باطل شمردن رأی و نظر و واجب دانستن آموزش از امام معصوم نیز خطاست. به این دلایل است که گلدزیهر بسیار بعید می‌داند که غزّالی در این تألیف خویش به باقلّانی اعتماد کرده باشد.

نیز نزدیک به یک قرن پیش از دوران خلافت مستظهر، علی‌بن سعید اصطخری معتزلی ردّی بر باطنیان نوشت و آن را به خلیفهٔ وقت اهدا کرد و خلیفه به پاداش آن ملکی را وقف او و بازماندگانش کرد.

در همان روزگار معتزلی دیگری به نام اسماعیل بن احمد بستی کتابی دیگر به نام کشف اسرار الباطنیّة تألیف کرد که نسخه‌ای از آن در اختیار آقای ای. گریفی‌نیس (E.Griffinis) ساکن میلان است. وی این کتاب را در یکی از نواحی جنوبی عربستان یافته است.

نیز در میان گذشتگان غزّالی که در این باب تألیفی ساخته‌اند باید از ثابت بن اسلم نحوی یاد کرد. وی مردی شیعی بود و در خزانهٔ صاحب حلب کار می‌کرد. کتابی نوشت و در آن آغاز کار دعوت اسماعیلیان و زشتی‌های این فرقه را آشکار کرد. امّا اسماعیلیان از او انتقام گرفتند. وی را ربوده به مصر بردند و در حدود سال‌های ۴۶۰ ه / ۱۰۶۸ م در آن دیار دار زده شد.

گلدزیهر در پنجمین فصل مقدّمهٔ خویش موجباتی را یاد می‌کند که غزّالی را به تألیف این کتاب برانگیخت. یکی از آنها آشکار شدن دعوت باطنیان و بزرگ شدن و رونق یافتن کار ایشان به تشویق خلفای فاطمی مصرست. آنان داعیان خود را به شهرها و نقاط مختلف قلمرو خلافت عبّاسی گسیل داشتند تا مردم را به المستنصر باللّه خلیفهٔ فاطمی بخوانند و ایشان را از روی کردن به المستظهر باللّه خلیفهٔ عبّاسی، که در آن روزگار هیچ قدرت سیاسی و نظامی نداشت، بازگردانند. در همین روزگارست که باطنیان به خونریزی و کشتن مخالفان خویش و ارعاب مردمان پرداختند.

مبارزهٔ غزّالی با این روش ترور و پراکندن وحشت و ریختن خون مسلمانان نیز یکی از انگیزه‌های وی در تألیف آن بود. در حقیقت وی در روزگاری به میدان مبارزهٔ با ایشان قدم نهاد که باطنیان در اوج قدرت و شوکت سیاسی و در منتهای شهرت خویش بودند.

***

بر صورتی که گلدزیهر از ردّنویسان بر باطنیّه که پیش از غزّالی می‌زیسته‌اند به دست داده، می‌توان چند نام دیگر نیز افزود:

الف: ابوالحسین ملطی (متوفی ۳۷۷ هـ / ۹۸۶ م). کتاب وی التنبیه و الرّدّ علی اهل الأهواء و البِدَع نام دارد و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریّهٔ دمشق موجودست. این کتاب به سال ۱۹۴۹ م. در مصر چاپ شد و انتشار یافت. مؤلّف در فصلی از آن (صص ۲۶ ـ ۲۷) به قرامطه پرداخته و مذهب آنان را در الاهیّات و عبادات شرح داده است.

ب: محمّدبن مالک بن ابی الفضائل حمّادی یمنی از فقهای سنّی مذهب یمن در اواسط قرن پنجم هجری. کتاب کشف اسرار الباطنیّة و اخبار القرامطه از اوست. دستنویسی از اثر وی در دارالکتب المصریّه موجودست و کتابش به سال ۱۹۳۹ م در مصر طبع و انتشار یافته است. وی در یمن با «صلیحیان» که اهل این مذهب بوده‌اند آمیزش بسیار داشته و خود گوید: «من در میان آن مردم فرو رفتم تا راست آنچه را که در باب این آیین گفته می‌شد از دروغش بازشناسم و از اسرار و کتاب‌های ایشان آگاهی یابم. وقتی همهٔ آنچه راکه در آن است دیدم و معانی آن را شناختم، مصلحت دانستم که این مطلب را روشن سازم تا مسلمانان عمدهٔ مطالب و گفتارهای ایشان را بدانند و کفر و ضلالت آنان را بر مسلمانان آشکار سازم» (ص ۱۱).

این کتاب، به علّت قدمت روزگار تألیف، در کشف مذهب باطنیان اهمیّت بسیار دارد و در آن آراء این فرقه در عبادت‌ها، و تأویل‌های ایشان

از معنی‌های قرآن آمده است. نیز مولّف اصل این دعوت و ظهور عبدالله بن میمون قدّاح و خروج وی از سلمیه به کوفه را آشکار ساخته و منکراتی را که ابوسعید جنّابی[1] در مسجد الحرام مرتکب شد به شرح باز رانده است و سرانجام آغاز دولت صلیحیان در یمن، و قیام علی بن محمّد الصلیحی برای دعوت به قرامطه را در حدود سال ۴۳۹ هـ / ۱۰۴۷م یاد می‌کند.

در مستظهری از این دو کتاب نشانی نیست و معلوم نیست که غزّالی آنها را دیده باشد.

اما کتابی که کاملاً پیداست غزّالی در نوشتهٔ خود بدان اعتماد کرده، الفَرقُ بِینَ الفِرَق از ابومنصور عبدالله بن طاهر بغدادی (درگذشته در ۴۲۹ هـ / ۱۰۳۷ ـ ۱۰۳۸ م) است. در این کتاب فصلی دراز به نام «فی ذکر الباطنیه

---

۱. ابوسعید، اهل بندر گناوه و ایرانی است. جَنّابه معرّب گناوه است و از این روی وی را جنّابی خوانند. نامش حسن بن بهرام است و به سال ۳۰۱ هـ / ۹۱۳ م. در هَجَر از شهرهای بحرین به دست یکی از غلامانش در حمام به قتل آمد. وی امیر قرمطیان و مؤسّس دولت آنان در بحرین بود. یک چند در بصره و شهرهای مجاور به عنوان داعی قرامطه مشغول فعالیّت بود. سپس به بحرین رفت و به دعوت مردم و تبلیغ عقاید قرمطی پرداخت. اندک‌اندک کارش بالا گرفت و بر قطیف و احساء و دیگر شهرهای بحرین دست یافت، و لشکر معتضد خلیفه را بشکست. بعد هَجَر و یمامه را تسخیر کرد و به تهدید بصره پرداخت. مقتدر خلیفهٔ عبّاسی ناچار با او از در دوستی درآمد. وی مردی زیرک و گستاخ و دلاور بود و یارانش او را «سیّد» می‌خواندند. (دایرةالمعارف فارسی: جنابی قرمطی).

دعوت قرمطیان در حدود سال ۲۹۰ هـ / ۸۹۳ م. پدید آمد. از داعیان این فرقه باید زکرویه فرزند مهرویه و ابوسعید را نام برد. آنان معتقد بودند که محمّدبن اسماعیل امام هفتم و صاحب‌الزمان است. نیز معتقد به قیام به سیف و حرق مخالفانِ خود از دیگر فرقه‌های اسلامی بودند. زیارت قبرها و بوسیدن سنگ کعبه و اعتقاد به ظواهر در مذهب آنان حرام بود. در احکام شریعت به تأویل قائل بودند و شعارشان ـ مانند اسماعیلیان ـ رایت سفید بود.

ناصرخسرو، در سفرنامهٔ خویش گوید که از احسا گذشته و پیروان ابوسعید را در بحرین دیده است. گفتار ناصرخسرو در باب ایشان بسیار جالب توجه است.

و بیان خروجهم عن جمیع فِرَق الاسلام» آمده است (صص ۱۶۹ ـ ۱۸۸) و مفصّل‌ترین مطلبی است که پیش از غزّالی در این باب نوشته شده است.

در این گفتار تاریخ باطنیان و بیان عقاید و راه‌های دعوت ایشان آمده، و بیشتر آنچه دربارهٔ اعتقادها و روش‌های دعوت اسماعیلیان در این کتاب آمده بوده در کتاب غزّالی راه یافته است. چندان که می‌توان یقین کرد که غزّالی بدین کتاب توجهی کامل داشته است.

پس از آن ــ از نظر اهمیّت ــ فصلی است که محمّدبن عبدالکریم شهرستانی در الملل و النحل خود (چاپ مصر: ۱۳۴۷ ه / ۱۹۲۸ م، ج ۲، صص ۲۶ ـ ۳۱) در این باب آورده، و مبادی باطنیان، و راه‌های ایشان در تأویل آیات، و مذهب تعلیم را روشن ساخته و باز نموده است که آنان چگونه تبدیل اعداد به حروف و بالعکس را تأویل می‌کنند، و نیز فصل: گفتار در دعوت حسن بن صباح، و فصول چهارگانهٔ مربوط به دعوت را که شهرستانی آنها را از فارسی به عربی نقل کرده است، غزّالی تمام این مطالب را دیده و بی‌تردید از آنها آگاه بوده است.

***

مستظهری نخستین کتاب غزّالی است در ردّ بر باطنیان، امّا تنها کتاب او نیست. پیداست که وقتی او در این میدان قدم نهاده، ناگزیر از سوی هواداران اسماعیلیّه نیز جرّ و بحث‌ها و نقض و ابرام‌هایی با او شده و حجت‌الاسلام ناگزیر گشته است چند بار دیگر بدین موضوع بپردازد. وی خود در المنقذ من الضلال در مقام گفتگو از تعلیمیه (به باطنیان) گوید:

> اکنون مقصود ما بیان فساد مذهب آنان نیست، چه آن را نخست در کتاب مستظهری و بار دوم در کتاب حجّة‌الحقّ یاد کرده‌ام و آن جواب کلامی است از ایشان که در بغداد بر من عرضه شد. سوم در کتاب مفصل الخلاف ــ در دوازده فصل ــ و آن جواب سخنی از ایشان است که در همدان بر من

عرضه گردید و چهارم در کتاب الدرج المرقوم بالجداول در جواب کلامی رکیک از ایشان، که در طوس بر من عرضه کردند و پنجم در کتاب القسطاس المستقیم و آن کتابی است مستقل در نفس خویش، و هدف آن بیان میزان دانش‌هاست و بی‌نیازی از امام معصوم برای کسی که بدان دانش‌ها احاطه دارد.[1]

نویسندهٔ مقدّمه و مصحّح متن فضائح الباطنیّة دو اثر دیگر نیز در این زمینه از غزّالی یاد می‌کند:

«۱. قواصم الباطنیّة، برای آن رجوع کنید بدانچه در باب آن در مؤلّفات غزّالی ص ۸۶ گفته‌ایم.

۲. جواب مسائل چهارگانه‌ای که باطنیان در همدان از او پرسیده‌اند، و آن غیر از کتاب مفصل الخلاف است. اثر اخیر در مجلهٔ المنار (شمارهٔ ۲۹ شعبان ۱۳۲۶ هـ/ ۲۵ سپتامبر ۱۹۰۸م، ج ۱۱، صص ۶۰۱ـ۶۰۸)، انتشار یافته است. رجوع کنید به کتاب ما به نام مؤلّفات الغزّالی، صص ۱۳۲ - ۱۳۴».:

از این کتاب‌ها جز سه تا به ما نرسیده است: الف، المستظهری. ب، القسطاس المستقیم. ج، جواب المسائل الاربع.[2]

***

ظاهراً فضائح الباطنیهٔ غزّالی پس از وی مانند کتاب‌های معروف و مهمّش: احیاء، المنقذ، تهافت الفلاسفة و ... شهرت گسترده‌ای نیافت و این نکته از آنجا پیداست که کمتر کسانی از محقّقان و دانشوران خلف غزّالی این کتاب را دیده یا از آن یاد کرده‌اند. از میان این گونه بزرگان دو تن را یاد می‌کنیم:

---

۱. المنقذ ، چاپ دمشق، ۱۹۳۴م، ص ۱۱۸.

۲. رسالهٔ قواصم الباطنیّة نیز به تصحیح احمد آتش در آنکارا منتشر شده است / ویراستار.

الف: محیی‌الدّین بن عربی (متوفی ۶۳۸ ه/ ۱۲۴۰م) که در فتوحات مکیه (۱ / ۳۳۴) گوید: «و گروه سوّمی پدید آمدند که گمراه شدند و گمراه کردند: آنان احکام شرع را گرفته به سوی باطن آن گردانیدند و چیزی از ظواهر برای احکام شریعت باقی نگذاشتند. ایشان را باطنیان نامند و در این راه بر مذاهب گوناگونند، و امام ابوحامد در کتاب خود به نام المستظهری که در ردّ بر آنان نوشته چیزی از مذاهب ایشان یاد کرده و خطای آنان را در این راه، روشن ساخته است».

ب: شمس‌الدّین محمّد بن عبدالرحمان سخاوی (متوفی ۹۰۲ ه / ۱۴۹۶م) در کتاب خود موسوم به الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ (چاپ قاهره ۱۳۴۹ ه / ۱۹۳۰م، صص ۴۹ - ۵۰) این کتاب را یاد و از آن چنین نقل کرده است: «گفتهٔ او در باب اوّل از کتابش موسوم به فضائح الباطنیّة این است که وی کتاب‌های تصنیف شده در این فن را مطالعه کرده و آنان را مشحون از دو فن در کلام یافته است: یکی دربارهٔ تواریخ و اخبار و حکایت احوال ایشان و ...».[1]

امّا کتاب قواعد عقائد آل محمّد از محمّدبن حسن دیلمی (ر. شتروتمان آن را به سال ۱۹۳۸م در استانبول، مطبعهٔ دولت، انتشار داده است) که فصلی در «بیان مذهب باطنیان و بطلان آن» (صص ۱۸ - ۳۹) دارد به مستظهری و هیچ یک از کتاب‌های دیگر غزّالی در ردّ بر باطنیان اشاره نمی‌کند و هیچ سخنی را به لفظ از غزّالی نقل نمی‌کند، بلکه در این باب به منابعی جز آثار غزّالی اعتماد کرده است و در این فصل جز به تهافت به

---

۱. ظاهراً باید نوشتهٔ این مؤلّف دربارهٔ اثر غزّالی انتقادآمیز باشد. چه، امام غزّالی در این فصل گوید: من با آنچه از نظر تاریخی دربارهٔ حوادث و اخبار و زندگی‌نامهٔ رجال و داعیان ایشان نوشته‌اند کاری ندارم و آنها را به اهل تاریخ وامی‌گذارم. کار من بحث و انتقاد دربارهٔ اصول عقاید ایشان و باز نمودن بد و نیک آن است و سخن خود را در این زمینه دنبال می‌کنم. از عنوان کتاب شمس‌الدّین سخاوی پیداست که وی این روش را دوست نمی‌داشته است.

هیچ یک از آثار غزّالی اشاره نمی‌کند.

***

در این اواخر، یکی دیگر از متن‌های نسبتاً کهن و مهم ردّ بر باطنیان انتشار یافته است. این کتاب مشکاة الانوار نام دارد و مؤلف آن المؤیّد باللّه امام یحیی بن حمزة بن علی بن ابراهیم علوی (۶۶۹ ـ ۷۴۵ ه‍ / ۱۲۷۰ - ۱۳۴۴ م) از بزرگان علمای شیعهٔ زیدیّه است. این کتاب تاکنون سه بار، از ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۳ م به چاپ رسیده است. ناشر آن: الدار الیمنیة للنشر و التوزیع و تصحیح کنندهٔ متن دکتر محمّد السید الجَلیَند استاد دانشگاه ملک عبدالعزیز در جدّه است. مؤلّف با آنکه در قرن‌های هفتم و هشتم هجری می‌زیسته و در آن روزگار شهرت غزّالی در بالاترین حدّ خویش بوده است، در کتاب خود هیچ نامی از غزّالی و آثار او نبرده است، با آنکه با مطالعه‌ای اجمالی معلوم افتاد که از آن یکسره بی‌بهره نبوده است. امّا علّت این امر روشن است. مؤلّف، شیعهٔ زیدی است و غزّالی برای ردّ باطنیان نخست به شیعه (اعتقاد تشیّع به طور کلّی و با صرفِ نظر از فرقه‌های آن) حمله می‌کند و می‌کوشد تا نظریّهٔ لزوم وجود «امام معصوم» را ردّ کند و به خصوص بر روی ردّ شرط معصومیّت امام بسیار تکیه می‌کند. چه، نظر غائی او اثبات مشروعیّت خلافت المستظهر باللّه خلیفهٔ عبّاسی است و دعوی معصومیّت برای خلفا ــ هر یک از آنها که باشند ــ دعوایی است که اثبات آن مقدور نیست. علاوه بر این غزّالی در فضائح الباطنیة «خلافت اهل بیت» و جانشینی پیغمبر به وسیلهٔ امامان منصوص را ردّ می‌کند. بنا بر این قسمتی مهم از کتاب وی به کار شیعه‌ای که در صدد نوشتن ردّ بر باطنیان و روش تأویل آنان باشد نمی‌آمد و از همین روی امام یحیی نیز چنان صلاح دیده است که از کتاب غزّالی و روش او در ردّکردن باطنیان سخنی به میان نیاورد. با این حال مشکاة الانوار دفاعی است از جانب معتقدان به مذهب شیعه (اعمّ از زیدی و اثنی‌عشری) که خود را از

عقاید باطنیان، که بر اثر انکار معاد و بسیاری عقاید بدعت‌آمیز دیگر رسماً به الحاد متّهم شده، و در ردیف مزدکیان و خرّم‌دینان و زندیقان و دیگر فرقه‌های ضدّ اسلام قرارگرفته‌اند دور نگاه دارند و مخالفت خویش را با روش‌های تفکر و اعتقادهای ایشان ابراز دارند.

***

غزّالی خود تصریح کرده است که این کتاب را به خواهش المستظهربالله خلیفهٔ عبّاسی نوشته و از این روی آن را المستظهری نامیده است. امّا علّت اصلی دست زدن به چنین تألیفی، چنان‌که مذکور افتاد و قدرت و شوکت فوق‌العادهٔ باطنیان بود. آنان خلیفه‌ای در مصر بر اورنگ فرمانروایی نشانده، داعیان فصیح و سخنور و دانشمندی را در سراسر جهان اسلام برای تبلیغ این مذهب فرستاده وکارد و خنجر برندهٔ فداییانی راکه از مرگ پروایی نداشتند و به هیچ روی نام فرمانده و یاران خود را فاش نمی‌کردند، پشتوانهٔ سیاسی این دعوت قرار داده بودند و مهابت آنان چنان در دل‌ها جایگیر افتاده بود که بزرگان دین، دانشمندان، مردان سیاسی، پادشاهان و سرداران شب از بیم کارد ایشان خواب راحت نداشتند. از سوی دیگر در چنین روزگاری خلیفهٔ عبّاسی کوچک‌ترین قدرت سیاسی نداشت و دست نشاندهٔ پادشاهان سلجوقی و وزیران مقتدری چون خواجه نظام‌الملک بود. همین المستظهربالله احمد پسر المقتدی بالله عبدالله پسر امیر محمّدبن قاسم عبّاسی است که در شوال سال ۴۷۰ ه / ۱۰۷۸ م تولد یافت و به سال ۴۸۷ ه/ ۱۰۹۴ م پس از مرگ پدرش با او بیعت کردند و او شانزده سال و دو ماه داشت.

سیوطی در تاریخ الخلفاء گوید: دوران مستظهر پرآشوب و پرجنگ و پیکار بود. حوادث طبیعی نیز بدین آشفتگی کمک می‌کرد. هم سیوطی گوید که به سال ۴۸۹ ه / ۱۰۹۶ م ستارگان هفتگانه به جز زحل در برج حوت جمع آمدند و ستاره‌شناسان حکم کردند که طوفانی که با طوفان

نوح پهلو زند روی خواهد داد و چنین اتّفاق افتاد که در آن سال حاجیان در دارالمناقب گرد آمده بودند. سیلی بر ایشان زد و بیشترشان را غرق کرد. کشمکش بین بازماندگان ملکشاه سلجوقی و اختلاف محمّد و برکیارق فرزندان وی نیز در دوران این خلیفه است. امّا مهم‌تر از همه این است که در شرح کوتاهی که سیوطی از روزگار خلافت وی نوشته، چند بار به خروج و انتشار دعوت باطنیان اشاره می‌کند:

به سال ۴۸۹ ﻫ / ۱۰۹۶ م احمدخان صاحب سمرقند به قتل آمد. زیرا از وی زندقه آشکار شده بود. امیران او را گرفتند و فقیهان را احضار کردند و آنان به قتل وی فتوا دادند.

به سال ۴۹۲ ﻫ / ۱۰۹۹ م دعوت باطنیان در اصفهان انتشار یافت... .

به سال ۴۹۴ ﻫ / ۱۱۰۱ م کار باطنیان در عراق بالا گرفت، و دست به کشتن مردم زدند و بیم از ایشان فزونی گرفت تا جایی که امیران در زیر لباس زره می‌پوشیدند، با این حال گروهی را کشتند و رویانی صاحب‌البحر از ایشان بود... .

به سال ۵۰۰ ﻫ / ۱۱۰۶ ـ ۱۱۰۷ م قلعه‌ای که باطنیان در اصفهان داشتند تسخیر و منهدم شد و ایشان را کشتند و بزرگشان را پوست کندند و پوستش را پر از کاه کردند. این کار را سلطان محمّد [بن ملکشاه] پس از محاصره‌ای شدید انجام داد. خدا را شکر!... .

به سال ۵۰۲ ﻫ / ۱۱۰۸ ـ ۱۱۰۹ م باطنیان بازگشتند و با غافلگیر کردن اهل قلعهٔ شیرز بدان وارد و آن را مالک شدند و درها را بستند. صاحب قلعه برای گردش از آن بیرون رفته بود امّا بازگشت و بیدرنگ آنان را بکشت و در این ماجرا، چنان که گذشت شیخ شافعیان رویانی صاحب البحر کشته شد.

به سال ۵۰۷ ﻫ / ۱۱۱۳ م مودود صاحب موصل برای جنگ با ملک فرنگ به قدس رفته بود و میان ایشان جنگی هولناک روی داد. سپس

مودود به دمشق بازگشت و در مسجد جامع نیاز جمعه خواند. در همان هنگام یکی از باطنیان بدو حمله برد و او را زخمی کرد. مودود همان روز درگذشت و ملک فرنگ به صاحب دمشق نامه‌ای نوشت و در آن آمده بود: «مردمی که رئیس خود را در روز عید در خانهٔ معبود خویش به قتل آورند، ناگزیر خدا باید آنان را از میان بردارد!».[۱]

با آنکه در روزگار این خلیفه، مستنصر باللّه خلیفهٔ فاطمی درگذشت و پس از او میان دو فرزندش، نزار و مستعلی، اختلاف افتاد و اسماعیلیان به دو گروه عمده (نزاری و مستعلوی) منشعب شدند و این انشعاب تاکنون نیز وجود دارد، با این همه اوج قدرت و منتهای شوکت باطنیان نیز در روزگار این خلیفه بود.

هم در این روزگار بود که حسن صباح رهبری اسماعیلیان را در ایران بر عهده داشت. حسن، به اشارت عبدالملک بن عطاش رهبر اسماعیلیان به درگاه مستنصر رفت (در حدود سال ۴۶۴ هـ / ۱۰۷۱ م) و پس از چندی به ایران بازگشت. وی در ۴۸۳ هـ / ۱۰۹۱م بر الموت دست یافت و از این تاریخ است که تربیت فداییان را آغاز کرد و کارش بالا گرفت و از حقّ نمی‌توان گذشت که قدرت سیاسی اسماعیلیان، نه در ایران که در سراسر کشورهای اسلامی، مرهون کوشش‌های حسن صباح و اقدامات او برای قبضه کردن قدرت است. وی پس از مرگ مستنصر ناگزیر بود که یکی از فرزندان وی را به رسمیّت بشناسد و او نزار را به جانشینی شناخت و اسماعیلیان ایران و آنچه از ایشان منشعب شده‌اند تا امروز نزاری هستند.

قسمتی دیگر از قتل شخصیّت‌های معروف که به دست فداییان اسماعیلی اتفاق افتاده و تاریخ آنها را ثبت کرده بدین شرح است:

برای کشتن خواجه نظام الملک «جوانی از باطنیان به هیأت صوفیان در

---

۱. تاریخ الخلفای سیوطی، به تحقیق محمّد محیی‌الدّین عبدالحمید، بدون تاریخ، بدون نام ناشر، صص ۴۲۶ ـ ۴۳۰.

شب دهم رمضان سال ۴۸۵ ه / چهارشنبه ۱۳ اکتبر ۱۰۹۲ م نزد وی آمد و عریضه‌ای برآورد و چنین فرانمود که قصد دارن آن را بدو دارد و در همان حال با کاردی که در دست داشت به سینهٔ وی زد و او را بکشت.[1]

نیز قاضی‌القضات اصفهان عبیدالله بن علی خطیبی را در همدان، و روز عید فطر ابوالعلا صاعد بن محمّد بخاری حنفی مفتی را در اصفهان کشتند، و روز جمعه‌ای در ماه محرّم در مسجد جامع آمل فخرالاسلام قاضی ابوالمحاسن عبدالواحد بن اسماعیل رویانی شیخ شافعیان (و استاد غزّالی) را به قتل آوردند. تمام این حوادث به سال ۵۰۲ ه / ۱۱۰۸ - ۱۱۰۹ م اتفاق افتاد و کار آن ملعونان بالا گرفت و امیران و عالمان همه از ایشان بترسیدند. چه، آنان به همه حمله می‌بردند.[2]

باطنیان، علاوه بر پیش بردن مقاصد خویش در مبارزهٔ سیاسی برای کسب قدرت نیز مانند بازویی توانا برای این یا آن حریف به‌کار می‌افتادند و برکیارق در جنگ قدرت با محمّد بن ملکشاه از آنان سود جست. وی برای کشتن امیرانی که آنان را دشمن می‌داشت (مانند انز شحنهٔ اصفهان و امیر ارغش و جز آنان) از ایشان کمک خواست و فداییان این کارها را برای او به انجام رسانیدند. از این روی عملاً از جانب برکیارق تأمین یافتند و در میان لشکریان او پراکنده شدند و گمراه کردن مردم و فرا خواندن ایشان به بدعت‌های خود را آغاز کردند و تهدید را نیز بر آن بیفزودند، چندان که تمام سران لشکر از ایشان حساب می‌بردند.

برکیارق فداییان باطنی را به سراغ دشمنان خود می‌فرستاد تا آنجا که مردم وی را به تمایل به ایشان متّهم کردند. آنگاه اهل دولت گرد آمدند و او را بر این کار سرزنش کردند. برکیارق پند ایشان را بپذیرفت و دستور داد باطنیان را هر کجا که یافتند بکشند. بسیاری از آنان کشته شدند و باقی

---

۱. ابن‌عماد، شذرات الذهب: ۳۷۳/۳. ۲. همان مرجع: ۴/۴.

هریک از گوشه‌ای فرا رفتند.[۱]

در سال ۵۰۰ هـ / ۱۱۰۶ـ۱۱۰۷ م فخرالملک پسر خواجه نظام الملک نیز به دست ایشان کشته شد.

المستظهر بالله در ۱۶ ربیع‌الاخر سال ۵۱۲ هـ / ۸ اوت ۱۱۱۸ م درگذشت. عمرش چهل سال و شش ماه و شش روز و خلافتش ۲۴ سال و سه ماه و یازده روز بود. در روزگار وی تمام مجاری امور در دست سلجوقیان بود و او هیچ‌گونه تسلّط یا دخالتی در کارها نداشت.

در چنین اوضاع و احوالی بود که غزّالی ردّ نوشتن بر باطنیان را با تألیف فضائح الباطنیّة آغاز کرد. وی قصد داشت، یا او را بر آن داشتند، که از نظر مذهبی و دینی وارد پیکار با باطنیان گردد، همان‌گونه که سلجوقیان در عرصهٔ سیاسی و برای تأمین سلطهٔ خویش در این زمینه، با ایشان نبرد می‌کردند.

وی به خطر باطنیان برای اسلام کاملاً معتقد شده بود و از همین روی حملهٔ او بدیشان بسیار شدید و از سر اعتقاد و اخلاص است، و حال آنکه دو فصل آخر کتاب و خاصّه فصل «اقامهٔ دلایل شرعی بر اینکه امام قائم به حقّ که طاعتش بر همه واجب است، در زمان ما (= زمان مؤلّف) امام المستظهر باللّه است» (باب نهم) از نظر برهانی ضعیف است و با قوّت استدلال غزّالی، و قدرتی که در احتجاج در باب‌های گذشته نشان می‌داد متناسب نیست.

***

چنان که قبلاً اشاره کردیم نخست بار گلدزیهر با انتشار بخشی از این کتاب، بالغ بر ثلث آن، به سال ۱۹۱۶ م آن را به جهانیان معرفی کرد. این نسخه را موزهٔ بریتانیا در سال ۱۹۱۲ م خریداری کرده بود و چهار سال بعد گلدزیهر بخش‌های مهم و حسّاس آن را در جزء انتشارات چاپخانهٔ

---

۱. تاریخ ابن‌خلدون، چاپ بولاق: ۲۶/۵ .

معروف بریل (در لیدنِ هلند) انتشار داد.

تنها نسخهٔ دستنویسی که گلدزیهر از این کتاب می‌شناخت و چاپ کتاب خود را بر آن اساس قرار داده بود نسخه‌ای است که به نشانهٔ Or.7782 در موزهٔ بریتانیا نگاهداری می‌شود.

این نسخه به جز افتادگی‌هایی که دارد، نسخه‌ای است بسیار درست و مضبوط که نوشتن آن در روز شنبه ۱۷ ربیع‌الاول ۶۶۵ هـ / ۱۵ ژانویهٔ ۱۲۶۷ م به پایان آمده و نام نسخه‌بردار در آن یاد نشده است.

در چاپ کامل کتاب، که در سال ۱۹۶۴ م در مصر و به اهتمام عبدالرحمان بدوی صورت گرفته نیز همین نسخه اساس قرار داده شده و نقص‌ها و افتادگی‌های آن به اتکاء نسخه‌ای که در شهر فارس در جامع قرویین نگاهداری می‌شود اصلاح شده است.

مصحّح کتاب اعلام می‌دارد که به سال ۱۹۶۱ م هنگام اقامت در دمشق از وجود نسخه‌ای دیگر از این کتاب آگاه شده، امّا جز نگاهی شتاب‌زده و گذرا بر آن نیفکنده و در همان نظر آن را نسخه‌ای نو نویس و دارای افتادگی‌های بسیار، و در نتیجه کم ارزش یافته است.

این، خلاصهٔ مطالبی است که پیش از آغاز مطالعهٔ کتاب، دانستن آن لازم می‌نمود. امّا چنان که مذکور افتاده است فضائح الباطنیّة در ده باب تنظیم شده و عنوان باب‌های آن بدین قرارست:

باب نخست: در بیان روشی که در تألیف این کتاب برگزیده‌ام.

باب دوم: در بیان لقب‌ها و آشکار ساختن انگیزهٔ ایشان در این دعوت. این باب دارای دو فصل است:

فصل نخست: در بیان لقب‌هایی که در اعصار و زمان‌های گوناگون به آنان داده شده است.

فصل دوم: در بیان سببی که ایشان را بدین دعوت و نشر این بدعت برانگیخته است.

باب سوم: در درجات حیله‌های ایشان و سبب آنکه مردم ــ با وجود آشکار بودن فساد عقیدهٔ آنان ــ بدیشان فریفته شده‌اند. این باب دارای دو فصل است:

فصل اوّل: در مراتب حیله‌های ایشان: ۱. زرق و تَفرّس؛ ۲. تأنیس؛ ۳. تشکیک؛ ۴. تعلیق؛ ۵. ربط ؛ ۶. تدلیس؛ ۷. تلبیس؛ ۸. خلع؛ ۹. سلخ.

فصل دوم: در بیان سبب رواج حیله و انتشار دعوت ایشان، با آنکه دلایلشان سست و روش ایشان فاسدست.

باب چهارم: در نقل مذهب ایشان به اجمال و تفصیل:

بخش نخست: اعتقاد ایشان در الاهیّات.

بخش دوم: اعتقاد ایشان دربارهٔ پیامبران.

بخش سوم: اعتقاد ایشان دربارهٔ امامت.

بخش چهارم: اعتقاد ایشان دربارهٔ قیامت و معاد.

بخش پنجم: دربارهٔ اعتقاد ایشان در تکلیف‌های شرعی.

باب پنجم: در باز نمودن فساد تأویل‌های ایشان از ظواهر آشکار و استدلال ایشان به امور عددی. این باب نیز دارای دو فصل است:

فصل نخست: در تأویل آنان از ظواهر.

فصل دوم: در استدلالشان به اعداد و حروف.

باب ششم: در آشکار کردن فریبکاری‌های ایشان که به گمان خود آنها را برای باطل کردن نظر عقلی و اثبات واجب بودن تعلیم از امام معصوم، به صورت برهان آراسته‌اند. این باب نیز دارای دو بخش است:

بخش نخست: و آن شرح اجمالی است.

بخش دوم: و آن شرح تفصیلی است.

باب هفتم: در باطل ساختن تمسّک آنان به نصّ دربارهٔ اثبات امامت و عصمت، در دو فصل:

فصل اوّل: در تمسّک آنان به نصّ دربارهٔ امامت.
فصل دوم: در باطل ساختن گفتار ایشان در آنکه امام ناگزیر باید از گناهان صغیره و کبیره و خطا و لغزش معصوم باشد.
باب هشتم: در باز نمودن فتوای شرع در حقّ ایشان و دربارهٔ تکفیر و ریختن خون آنان، در چهار فصل:
فصل نخست: در تکفیر یا اثبات گمراهی (تضلیل) یا خطاکاری (تخطئهٔ) ایشان دارای دو مرتبه:
مرتبهٔ اوّل: در گفته‌هایی که موجب تخطئه و تضلیل و بدعتگذاری آنان می‌شود.
مرتبهٔ دوم: در گفته‌هایی که موجب تکفیر ایشان است.
فصل دوم: در احکام کسی که به کفر ایشان رأی داده است.
فصل سوم: در قبول و ردّ توبهٔ ایشان.
فصل چهارم: در راه‌ها و حیله‌های خروج از سوگند و عهدهای ایشان هرگاه با مستجیب بسته باشند.
باب نهم: در اقامهٔ دلایل شرعی بر اینکه امام قائم به حقّ، که پیروی از او بر خلق واجب است، در عصر ما امام المستظهر باللّه است.
صفات امام:
صفت نخست: نجدت و برجستگی.
صفت دوم: کفایت.
صفت سوم: پرهیزکاری.
صفت چهارم: علم.
باب دهم: در وظایف دینی که با مواظبت بر آنها شایستگی امامت پایدار می‌ماند:
۱. وظایف علمی.
۲. وظایف عملی.

شرح این ابواب دهگانه در حدود ۲۲۶ صفحه به قطع وزیری را دربرمی‌گیرد و بدیهی است که در گفتاری کوتاه جز خلاصه‌ای از آن را نمی‌توان بدست داد. ما در مطالعهٔ خویش می‌کوشیم ــ به نظر خود ــ آنچه را که مهم‌ترین و جالب توجه‌ترین مطالب فصل‌های دهگانه است به اختصار بدست دهیم، گو اینکه این کار خوانندگان علاقه‌مند را از دیدن سراسر کتاب بی‌نیاز نمی‌کند و گفتار ما اگر بتواند شوق مطالعهٔ تمام کتاب را در خواننده برانگیزد، نویسنده به مقصود خویش دست یافته است، و اینک مرور در باب‌های دهگانهٔ کتاب:

۱

مؤلّف در این باب از روش‌های گوناگون تصنیف (تفصیل و اختصار و میانه‌روی) سخن در میان می‌آورد و فایدهٔ هریک از آنها را شرح می‌دهد و سرانجام دربارهٔ روش کتاب خود گوید:

«ما در کتاب خود به همان قدر اکتفا می‌کنیم که به روشنی ویژگی‌های مذهب باطنیان را باز گوید و خواننده را بر حیله‌های آنان آگاه کند. سپس باطل بودن شبهه‌های ایشان را آشکار می‌کنیم. چنان که برای جستجوگر شکّی در آن نماند، و تیرگی تقلّب و تزویر را از رخسار حقّ خواهیم زدود».

این برنامهٔ ما در باب جدل با اسماعیلیان است. دربارهٔ باب‌های پایانی کتاب (نهم و دهم) نیز چنین توضیح می‌دهد:

«سپس کتاب خود را با آنچه غرض و هدف اصلی آن است پایان می‌دهیم و آن اقامهٔ برهان‌های شرعی بر درستی امامتِ مواقفِ قدسيِ نبويِ مستظهری به موجب دلیل‌های عقلی و فقهی ... است».

۲

این باب، در بیان لقب‌های ایشان، و باز نمودن سببی است که ایشان را به این دعوت برانگیخته است. ناگزیر، باب مذکور دو فصل خواهد داشت:

فصل نخست در شرح القاب ایشان است. غزّالی نخست ده لقب را «که در عصرهای گوناگون بر سر زبان‌ها بوده است» بدین شرح یاد می‌کند: باطنیّه، قرامطه، قرمطیّه، خرمیّه، خرّم دینیّه، اسماعیلیّه، سبعیّه، بابکیّه، محمّره و تعلیمیّه. سپس ادامه می‌دهد:

* «و هر لقبی را سببی است. امّا باطنیّه، آنان را بدین لقب خوانده‌اند زیرا مدّعی هستند که ظواهر قرآن و اخبار، باطن‌هایی دارند که در برابر ظاهر در حکم مغز در برابر پوست است. و جاهلان گمان می‌برند که این صورت‌ها کاملاً روشن و آشکارست و حال آنکه در نظر خردمندان و تیزهوشان هریک از آنها رمزی و اشارتی است به حقایقی معیّن، و کسی که خرد خویش را از وارد شدن و غوطه زدن در خفایا و رازها، و بواطن و غورها بازدارد، و به ظواهر خرسند شود مقیّد به دستبندها و پایبندهایی خواهد ماند که او را به ارتکاب گناهان و تحمّل بارها خواهد کشید. مراد ایشان از پایبندها (= اَغلال) تکلیف‌های شرعی است و کسی که به علم باطن راه یابد تکلیف از او برداشته خواهد شد و از رنج آن خواهد رست و مراد از گفتهٔ خداوند "تکلیف گرانشان را با قیدهایی که بر آنها بوده است برمی‌دارد"[1] همین است».

«گاه نیز متقلّبانه گویند جاهلانی که منکر باطن هستند همان کسانند که مراد خداوند تعالیٰ از گفتهٔ خود: «و میانشان دیواری برآرند که دری دارد که اندرون آن رحمت است و برون آن از روبرویش عذاب"[2] ایشانند».

---

۱. وَ یَضَعُ عَنْهُم اِصرَهُم وَ الاَغلالِ الَّتی کانَت عَلَیهم (قرآن کریم: ۱۵۷/۷).

۲. فَضُرِبَ بَینَهُم بِسورٍ لَهُ بابٌ باطِنُهُ فیهِ الرَّحمَةِ وَ ظاهِرُهُ مِن قِبلِهِ العَذابُ (قرآن کریم: ۱۳/۵۷).

«نظر نهایی ایشان باطل کردن شرایع است. چه، اگر بتوانند موجبات ظاهری را از عقاید جدا کنند، سپس با دعوی کردن به حکم بر باطن می‌توانند به چیزهایی حکم کنند که مایهٔ جدا شدن از قواعد دینی شود. چه، هرگاه اطمینان به موجبات صریح الفاظ از میان برود، دیگر برای شرع دستاویز و تکیه‌گاهی باقی نمی‌ماند که بدان رجوع و برآن تکیه کند».

* امّا آنان را قرامطه نامیده‌اند از این روی که ایشان را به مردی نسبت می‌دهند که او را حمدان قرمط می‌گفتند. وی در آغاز یکی از داعیان ایشان بود و کسانی را که به دعوت وی پاسخ گفتند قرامطه و قرمطیّه خواندند. این حمدان قرمط مردی بود اهل کوفه و متمایل به زهد. روزی به روستای خود می‌رفت و گاوانی را با خود می‌برد. یکی از داعیان باطنی بدو باز خورد. حمدان ــ که این داعی را نمی‌شناخت و احوال او را نمی‌دانست ــ بدو گفت: می‌بینم که از راهی دور می‌آیی. مقصدت کجاست؟ وی جایی را در روستای حمدان نام برد. حمدان وی را گفت: یکی از این ماده گاوها را برنشین تا از رنج پیمودن برآسایی. چون داعی وی را به زهد و دیانت مایل یافت از همان در درآمد و او را گفت: من بدین کار مأمور نیستم. حمدان گفت: گویا تو کاری را جز به امر، نمی‌کنی. گفت: آری. حمدان گفت: به فرمان که کار می‌کنی؟ داعی گفت: به امر مالک من و تو، و کسی که دنیا و آخرت از اوست. حمدان گفت: بنا بر این او خدای عالمیان است. داعی گفت: راست گفتی، امّا خدای ملک خود را به هر کس که خواست می‌بخشد. حمدان گفت: در آنجا که به سوی آن می‌روی چه غرض داری؟ گفت: مأمور شده‌ام که اهل آن را از نادانی به دانش، و از گمراهی به هدایت و از بدبختی به خوشبختی بخوانم، و آنان را از ورطه‌های ذلّت و فقر رهایی دهم، و ایشان را مالک چیزی سازم که بدان از رنج و تعب بی‌نیاز شوند. حمدان گفت: مرا رهایی ده، خدا تو را رهایی بخشد، و بر من از آن دانشی که آن را دوست دارم فیضی بخش، که سخت بدانچه

گفتی نیازمندم، داعی او را گفت: من مأمور نیستم که سرّ پنهان خود را به کسی فاش کنم مگر پس از اطمینان یافتن از او و عهد کردن با او، که راز امامی را که با او می‌گویم بروز ندهد و سرّ مرا نیز فاش نکند.

پس حمدان ملتزم شد که سرّ او را نگاهدارد، و داعی فنون جهل خود را بدو بیاموخت و او را خوب در دام حیلهٔ خویش آورد و گمراه ساخت، و حمدان در تمام چیزهایی که او خلق را بدان فرا می‌خواند وی را اجابت کرد. سپس داعی در دعوت به حمدان نیابت داد و او رکنی از ارکان این دعوت شد و پیروان او را قرمطیّه خواندند.

* غزّالی دربارهٔ سایر لقب‌ها نیز از همین‌گونه توضیحات می‌دهد که بعضی از آنها تازگی ندارد. مثلاً دربارهٔ خرّمیّه گوید: آن نسبت دادن به حاصل مذهب ایشان و زبدهٔ آن است، که مقصود از آن درنوردیدن بساط تکلیف و برداشتن رنج‌های شرع از متعبّدان و مجاز ساختن مردم در رفتن از پی لذتها و طلب شهوات و بهره گرفتن از مباحات و محرّمات (حلال و حرام) است، و خرّم لفظی است عجمی ... (سپس آن را معنی می‌کند) و نیز لقب مزدکیان بود، و مزدکیان اهل اباحه از مجوسانند که در روزگار قباد پدید آمدند و زنان را ــ هرچند که از محارم باشند ــ حلال کردند و هر حرام و ممنوعی را مجاز شمردند، و آنان را خرّم دینیّه نیز گویند.

* در توضیح لقب بابکیّه گوید: نام طایفه‌ای است که بابک خرّمی بیعت کردند. آنگاه مختصری از احوال بابک بازمی‌راند که در آن چیز تازه‌ای وجود ندارد. فقط در پایان آن گوید:

از بابکیّه گروهی بازمانده‌اند، و گویند آنان را شبی است که در آن، زنان و مردان فراهم آیند و شمع‌ها و چراغ‌های خود را بشکنند. آنگاه مردان به زنان درمی‌آویزند و هر مرد که بر زنی حمله برد و بدو ظفر یافت از اوست، و گمان می‌برند کسی که بر زنی چیره شد، آن زن به موجب قانون صید بدو حلال است، چه صید را از بهترین مباحات می‌دانند. و با

این بدعت مدّعی پیغمبری مردی هستند که پیش از اسلام از پادشاهان ایشان بوده و او را شروین می‌نامند و گمان دارند که او برتر از پیغمبر ما (ص) و تمام پیغمبران پیشین است.[۱]

* در توضیح لقب اسماعیلیّه گوید: نسبت ایشان است به پیشوایشان محمّدبن اسماعیل بن جعفر، و گمان می‌برند که دوران امامت بدو پایان می‌یابد، چون وی پس از محمّد(ص) هفتمین است، و نزد ایشان ادوار امامت هفت هفتی است، پس برای بزرگ‌ترین ایشان مقام نبوّت را اثبات می‌کنند و گویند که آن در نسب و اعقاب او مستمرست. نسب شناسان در کتاب الشجره گفته‌اند که وی درگذشت و فرزندی برجای گذاشت.

* امّا آنان را از دو جهت سبعیّه گفته‌اند: یکی از آن روی که عقیده دارند امامت دارای ادوار هفتگانه است و پایان دور هفتم پایان دورست و مراد از قیامت همان است، و نیز این ادوار پیاپی هستند و هرگز پایانی ندارند.

دوم اینکه به نظر آنان، کارهای عالم فرودین، یعنی آنچه فرود فلک قمر واقع است منوط به ستاره‌های هفتگانه است که برترین آنها زحل، سپس مشتری، سپس مریخ، پس خورشید، پس زهره، پس عطارد و سپس ماه است؛ و این مذهب از ستاره‌شناسان ملحد گرفته شده و متوجه به سوی مذهب ثنویّه است که گویند نور اجزای خود را که با ظلمت آمیخته شده به واسطهٔ این ستارگان به خود بازمی‌گرداند. این است سبب این لقب.

---

۱. ابومنصور عبدالقاهر بغدادی در الفرق بین الفرق گوید: بابکیّه اصل خود را به امیری که در عصر جاهلی داشتند نسبت می‌دهند و نام او شروین است و گمان می‌برند که پدر او از جنّ و مادرش دختر یکی از پادشاهان قدس بوده است و عقیده دارند که شروین برتر از محمّد و دیگر پیامبران است. (الفرق بین الفرق، چاپ قاهره، ۱۹۴۸ م ، ص ۱۶۱)؛ نیز رجوع شود به مختصر الفرق بین الفرق للرّسعنی، ص ۱۶۳ که آن را فیلیپ حتّی به سال ۱۹۲۴م در قاهره انتشار داده است.

* امّا محمره: گویند ایشان را بدین لقب خوانده‌اند. چه، آنان در روزگار بابک لباس خود را با سرخی رنگ می‌کردند و می‌پوشیدند و این شعار ایشان بود. نیز گفته‌اند آنان با خود قرار داده بودند که هرکس با ایشان مخالفت ورزد خرست، امّا تأویل نخستین درست‌ترست.

* امّا آنان را تعلیمیّه لقب داده‌اند. چه، آغاز مذهب ایشان ابطال رأی و ابطال تصرّف عقول، و دعوت خلق به تعلیم گرفتن از امام معصوم است، و اینکه برای علوم هیچ مدرکی جز این تعلیم وجود ندارد و در آغاز جدل خود گویند: حقّ یا باید به رأی شناخته شود یا به تعلیم. امّا تکیه کردن بر رأی باطل است، زیرا رأی‌ها و نظرها و ثمرهٔ نظر خردمندان با یکدیگر تعارض و اختلاف دارند. بنا بر این ناچار باید به تعلیم و تعلّم رجوع کرد، و برای باطنیان این روزگار این لقب از همه شایسته‌ترست، زیرا بیشتر تکیهٔ ایشان بر روی دعوت به تعلیم و ابطال رأی و وجوب و پیروی از امام معصوم و تصدیق او و پیروی از او به عنوان جانشین (نازل منزلهٔ) رسول خداست.

فصل دوم از این باب در بیان «سببی است که مایهٔ ایجاد این دعوت و گذاشتن این بدعت» شد:

آنچه از گفتار تمام ناقلان مقالات برمی‌آید این است که هیچ کس که منتسب به دین و معتقد به مکتبی وابسته به نبوّت باشد این دعوت را افتتاح نکرد. بلکه مقصد اصلی از این روش، بیرون کشیدن مردم از دین مانند بیرون کشیدن موی از ماست است.

گروهی از مجوس و مزدکیان، و تنی چند از ملحدان ثنوی مذهب و گروهی انبوه از فیلسوفان ملحد با هم رأی زدند و سرانجام بدان رسیدند که باید تدبیری اندیشید تا قدری از مصائبی که در نتیجهٔ چیرگی اهل دین بر آنان وارد آمده است کاسته شود و غمی را که از کار مسلمانان بر ایشان چیره و موجب آن شده است که زبانشان از بازگفتن عقاید خویش ــ که

انکار صانع و تکذیب پیغمبران و منکر شدن حشر و نشر و بازگشت به خدا در پایان کارست ـ بازماند، کاهش دهد. آنان گفتند: از آن پس که دانستیم تمام پیامبران حیلتگران و شعبده‌بازان و متقلّبانی بیش نبوده و با فنون شعبده و زرق مردم را گرفتار پندار ساخته و بندهٔ خود کرده‌اند، و اکنون کار محمّد بالاگرفته و دعوت او در اقطار گیتی پراکنده شده و ولایت وی گسترش یافته و شوکت او چندان مستحکم شده که بر پادشاهان گذشتهٔ ما چیره شده است؛ و اکنون مسلمانان در شهرستان‌ها در تنعّم غرقه شده‌اند و خردهای ما را تحقیر می‌کنند و چنان در طول و عرض پهنهٔ گیتی پراکنده شده‌اند که ما را یارای ستیز با ایشان نیست، پس ما را هیچ راهی نماند جز آنکه با مکر و حیله آنان را از مقامی که بدان برشده‌اند فرود آوریم.

اگر ما کسی را به مذهب خویش بخوانیم بر ما خشم می‌گیرند و سخن ما را نمی‌شنوند. پس راه ما آن است که عقیدهٔ طایفه‌ای از فرقه‌های ایشان را که دارای ضعیف‌ترین عقل و سخیف‌ترین رأی هستند و برای قبول محالات از همه آماده‌تر و برای تصدیق دروغ‌های آراسته از همه نرمخوترند اختیار کنیم و آنان رافضیانند و خود را با نسبت دادن بدیشان و سوگواری برای اهل بیت از شرّ آنان نگاه می‌داریم، و با گفتن آنچه موافق میل ایشان است دوستیشان را به خود جلب می‌کنیم، و از ستم‌های گران و خواری‌های هول‌انگیز که بر گذشتگان ایشان رفته است یاد می‌آوریم. و بر آنچه به آل محمّد ـ صلی‌اللّه علیه و سلّم ـ رفته است می‌گوییم و این مسائل را به دراز کردن زبان در امامان گذشته‌ای که رئیس و پیشوای ایشانند می‌پیوندیم. وقتی احوال آنان و آنچه را که شرع ایشان به نقل و روایت خودشان از آنان نقل می‌کند در چشمشان زشت کردیم، ناگزیر در بازگشت به شرع بر آنان بسته خواهد شد. آنگاه مکر ما برای برآوردن ایشان از دین آسان خواهد شد و اگر هنوز نزد آنان چیزی از ظواهر قرآن و

اخبار متواتر باقی مانده بود ایشان را بدین گمان می‌اندازیم که این ظواهر را اسرار و باطن‌هایی است؛ و نشان مرد احمق آن است که به ظواهر آن قناعت کند و اعتقاد کردن به باطن آنها نشان خردمندی و تیزهوشی است. آنگاه عقاید خود را با ایشان در میان می‌نهیم و می‌گوییم که مراد از ظواهر قرآن این مسائل است. پس وقتی تعداد ما با پیوستن به اینان فزونی گرفت، آنگاه فریفتن فرقه‌های دیگر با تکیه به اینان و تظاهر به یاری ایشان بسیار آسان است.

پس گفتند راه ما آن است که مردی را از میان کسانی که ما را در این مذهب یاری می‌کنند برگزینیم و بگوییم که او از اهل بیت و بر تمام خلق بیعت او واجب و فرمانبرداری از او معیّن است. چه، او خلیفهٔ رسول خداست و از سوی خداوند تعالیٰ معصوم از خطا و لغزش است. نیز این دعوت را نزدیک جایگاه خلیفه‌ای که او را به عصمت توصیف می‌کنیم آشکار نمی‌سازیم، چه ممکن است نزدیکی خانه به دریده شدن پرده‌ها بینجامد. امّا اگر مکان دعوت دوردست و راه رسیدن به خلیفه دراز باشد کی دعوت‌شونده خواهد توانست چیزی از حال او را بازپرسی کند و برحقیقت کار او آگاهی یابد؟ و مقصد آنان از تمام این کارها چیره شدن و فرمانروایی و دست درازی بر اموال مسلمانان و حریم آنان، و انتقام گرفتن از ایشان در باب آنچه بدان معتقدند، و هرچه زودتر عرضهٔ قتل و غارت ساختن آنان و باریدن باران بر ایشان است.

این، غایت مقصود و مبدأکار ایشان است، و با آنچه از خبائث مذهب و فضایح اعتقادشان آشکار خواهیم کرد، مصداق آن بر تو روشن خواهد شد.

۳

باب سوم یکی از باب‌های بسیار مهم کتاب و دارای دو فصل و عنوان آن چنین است: در درجات حیله‌های ایشان (که در فصل نخست شرح داده می‌شود) و سبب فریفته شدن بدانها، با آنکه فسادش آشکارست (فصل دوم).

در فصل نخست گوید: از نظر مرتبه آن حیله‌ها را به ۹ درجه تقسیم کرده‌اند و هر مرتبه را نامی است:

۱. زرق و تفرّس؛ ۲. تأنیس؛ ۳. تشکیک؛ ۴. تعلیق؛ ۵. ربط؛ ۶. تدلیس؛ ۷. تلبیس؛ ۸. خَلع؛ ۹. سلخ. آنگاه به شرح هریک از مراتب می‌پردازد، «چه در آگاهی از این حیله‌ها برای تمام گروه‌های امّت فواید بزرگ وجود دارد».

* امّا زرق و تفرّس آن است که گویند داعی باید تیزهوش و با ذکاوت و درست حدس و بافراست باشد و با نگریستن به اوصاف و ظواهر، به باطن اشخاص پیْ ببرد و نیز بر سه کار توانا باشد:

نخست ــ و آن از همه مهم‌ترست ــ اینکه بتواند کسی را که فریفتن او ممکن است و می‌توان به آسانگیری و نرمخویی او در هنگام عرضه کردن چیزی خلاف اعتقاد وی اطمینان داشت تشخیص دهد. چه، بسیار کسان هستند که آنچه می‌شنوند هیچ اثری در ایشان نمی‌کند. و برآوردن آنچه در نفس ایشان راسخ شده است امکان‌پذیر نیست. داعی نباید گفتار خود را با چنین کسانی ضایع کند و باید بزودی طمع خود را از او برکند و به جستجوی کسی برآید که خوی انفعال و تأثیرپذیری دارد و می‌توان سخن را بدو القا کرد و در ذهن وی جای داد. چنین کسان دارای صفاتی هستند که در فصل بعد یاد خواهد شد و در هر حال شایسته است که از تخم افکندن در زمین شوره و درون رفتن به خانه‌ای که چراغ در آن است

بپرهیزد و مراد آنان از زمین شوره کسانی است که به دعوت عبّاسیان روی آورده‌اند. چه، هرگز در نفس چنین کسانی دعوت اثر نمی‌کند، همان گونه که به گمان ایشان تخم در شوره‌زار نمی‌روید و زمین‌شوره سنبل برنیارد.

نیز آنان را از دعوت و تبلیغ فضلای هوشمند و آشنایان به راه‌های جدل و کمینگاه‌های حیلت، برحذر می‌دارند و مقصودشان از نرفتن در خانه‌ای که چراغ در آن است همین است.

دوم آنکه داعی باید دارای قوّت و روشنی حدس و تیزهوشی در تعبیر ظواهر و باز گردانیدن آن به بواطن، خواه با اشتقاق از لفظ و خواه با مطابقت عددی و حساب جُمَل و خواه تشبیه آن به چیزی که مناسب ظاهرست باشد، و به طور خلاصه اگر مستجیب (= دعوت شونده) تکذیب قرآن و سنّت را از او نپذیرفت، شایسته است معنایی را که از آن می‌فهمد از دل او برآورد و او را با لفظی برجای گذارد که بتوان معنی مناسب با این بدعت را بدان داد. چه، اگر از تکذیب با او سخن گوید آن را از وی نخواهد پذیرفت.

سومین شیوه در زرق و تفرّس آن است که همگان را به طریقی واحد دعوت و تبلیغ نکند، بلکه نخست با او از اعتقاداتش و آنچه وی بدان در طبع و مذهب متمایل است سخن گوید. امّا طبیعت، اگر مثلاً او را مایل به زهد و پرهیزگاری و طاعت یافت باید او را به پیروی و انقیاد از امر کسی که مطاع است فرا خواند و از رفتن به دنبال شهوت‌ها باز دارد و به انجام وظایف عبادات و تأدیهٔ امانت‌ها و صدق و خوش‌رفتاری و اخلاق نیکو و فروتنی با نیازمندان و لزوم امر به معروف و نهی از منکر تشویق کند. و اگر طبع وی به آسانگیری و سهل‌انگاری و فرو فکندن تکلیف‌های شرعی تمایل دارد باید در نفس وی این عقیده را جای دهد که عبادت از ابهلی و پرهیزکاری از حماقت است و کسانی که خود را به انجام دادن تکلیف‌های شرع رنجه می‌دارند چون خرانی هستند که در زیر بارگران رنج می‌برند، و

تیزهوشی در پیروی از شهوات و رسیدن به لذّت‌ها و بهره بردن از این زندگانی کوتاه‌مدّت است که پس از سپری شدن عمر، هیچ راهی برای تلافی لذّت‌های آن نیست.

امّا نظر کردن در حال دعوت شونده از نظر مذهب، اگر وی شیعه باشد تمام سخن را در بغض و دشمنی بنی‌تیم و بنی عَدی و بنی‌امیّه و بنی‌عبّاس و پیروان ایشان و بیزاری نمودن از آنان و تولّا به امامان صالح و انتظار خروج مهدی سر کند؛ و اگر دعوت شونده ناصبی است بدو گوید که امّت بر ابوبکر اجماع کردند و او نیز کسی را جز آنکه امّت مقدّم شمرد مقدّم نمی‌دارد. وی این نغمه را ساز می‌کند تا نخست قلب مستجیب نسبت بدو اطمینان یابد. سپس از راه مکر و حیله‌ای که بعد یاد خواهد شد «اسرار» را بر وی فاش می‌کند؛ و بر همین قیاس است اگر دعوت شونده از یهود و مجوس و نصاری باشد. در این صورت با آنان همان‌گونه که مناسب و موافق اعتقاد مذهب ایشان است سخن می‌گوید.

خلاصه، اعتقاد ایشان التقاطی است از فنون بدعت و کفر، و هیچ بدعتی نیست مگر آنکه ایشان چیزی از آن را اختیار کردند تا گفتگو با فرقه‌های گوناگون را، بر اساس آنچه از مذهب داعیان باز خواهیم گفت، بر ایشان آسان سازد.

* امّا حیلهٔ تأنیس، آن است که با هرکس که آهنگ دعوت وی را دارد، درکارهای او موافقت کند، و طوری رفتار کند که دعوت شونده بدو تمایل یابد و نخستین کاری که می‌کند ایجاد انس است از این راه که دعوت شونده تمام آنچه راکه موافق اعتقاد اوست از داعی ببیند، و برای داعیان و مأذونان قرار داده‌اند که هر شب نزد یکی از مستجیبان بسر برند، و بکوشند تا دعوت شونده را با کسی دوست کنند که قرآن را به آواز خوش می‌خواند، تا مدّتی برای ایشان به تلاوت قرآن بپردازد. سپس داعی پس از خوانده شدن قرآن سخنان لطیف و مواعظ دقیق و مؤثر در دل‌ها می‌گوید و

در ردیف آن به طعن کردن پادشاهان و عالمان زمان و عوام جاهل و نادان می‌پردازد. سپس گوید که فَرَج از تمام این ناهمواری‌ها به برکت اهل بیت رسول‌اللّه(ص) مورد انتظارست، و احیاناً در میان این گفتارها می‌گرید و آه می‌کشد و اگر آیه یا خبری را یاد می‌کند می‌گوید که خدای را در این کلمات رازی است که هیچ کس از آن آگاه نیست، جز آن کس که خداوند او را برگزیده و به مزید لطف خویش امتیاز بخشیده است؛ و اگر بتواند شب را برای عبادت بیدار بماند و در غیاب صاحبخانه نماز بخواند و گریه کند چنان که خداوندِ خانه از آن آگاهی یابد، چنین می‌کند و چون احساس کرد که میزبان وی از آن آگاه شد به جای خود بازمی‌گردد و به بستر می‌رود، چنان که گویی قصد پنهان ساختن عبادت خویش را دارد، و تمام این کارها برای آن است که انس او را به خود محکم سازد و دل او را به شنیدن کلام خویش مایل کند و این، مرتبهٔ تأنیس است.

* و امّا حیلهٔ تشکیک. معنی آن، این است که داعی باید پس از تأنیس بکوشد تا اعتقاد مستجیب را تغییر دهد. بدین ترتیب که نخست آنچه را که بدان اعتقاد دارد متزلزل سازد، و راه آن این است که نخست کار را با پرسش از حکمت بعضی مقرّرات شرع، و مسائل دشوار، و آیه‌های متشابه و آنچه در آن معنی معقولی به نظر نمی‌رسد آغاز کند. پس در معانی متشابهات گوید: معنی «الر» و «کهیعص» و «حمعسق» و مانند آن در آغاز سوره‌های قرآن چیست؟ سپس ادامه می‌دهد: آیا گمان داری که تعیین این حروف به تصادف، و بر اثر سبقت گرفتن زبان بر تلفّظ آنها انتخاب شده؟ یا قصد اصلی از تعیین آنها اسراری است که در آنها به ودیعت نهاده شده و در حرف‌های دیگر نیست؟ و من گمان نمی‌کنم که این کار از روی مزاح و به طور عبث و بی‌فایده انجام گرفته باشد. سپس در احکام شک می‌کند: چگونه است که زن حائض باید روزهٔ خود را قضا کند، امّا نمازش قضا ندارد؟ چگونه با خارج شدن منیِ پاک، غسل بر آدمی

واجب می‌شود و خروج بولِ نجس غسل ندارد؟ نیز در خبرهای قرآن او را به شک می‌افکند: چگونه است که درهای بهشت هشت و درهای جهنّم هفت است؟ و معنی گفتهٔ خدای تعالیٰ: و هشت فرشته عرش پروردگارت را بالای آنها حمل می‌کنند[1] و قول خدای تعالیٰ: نوزده (فرشته) نگهبان آنند[2] چیست؟ آیا گمان می‌بری قافیه تنگ شده که نوزده را بیست نکرده‌اند، یا به حکم سبقت گرفتن زبان (سبق اللسان) چنین جاری شده است، یا قصد از این قید آن است که با خود بیندیشی سرّی در آن نهفته است، و آیا در دل آن رازی است که هیچ کس، جز پیامبران و امامان راسخ در علم از آن آگاهی ندارد؟ من گمان ندارم که این کلمات از فایده‌ای و سرّی پنهان خالی باشند، و عجب است از غفلت خلایق که برای فهمیدن آن دامن همّت بر کمر نمی‌زنند!

آنگاه او را در آفرینش جهان و بدن آدمی به شک می‌اندازد و می‌گوید: چرا باید آسمان‌ها هفت طبقه باشند نه شش یا هشت طبقه؟ و چرا باید سیّارگان هفت و برج‌ها دوازده باشند؟ و چرا در سر آدمی هفت سوراخ است: دو چشم و دو گوش و دو سوراخ بینی و یک سوراخ دهان؟ و در بدنش فقط دو سوراخ است؟ و چرا سر آدمی را به شکل میم، و دستان او وقتی کشیده باشند به هیأت حاء و پشت و کمرگاه را به صورت میم و پاها را، وقتی جمع شود به شکل دال آفریده‌اند که مجموع آن به شکل محمّد درآید؟ آیا فکر می‌کنی در آن رمز و تشبیهی باشد؟ چقدر این چیزها عجیب و چقدر غفلت خلق از آنها شگفت‌ترست!... و پیوسته این گونه تردیدها را در ذهن او می‌آورد تا او را یکباره به شک می‌اندازد، و در عین حال بدو تلقین می‌کند که در زیر این ظواهر رازهایی است که از او و یارانش پنهان است و شوق او را در طلب آن برمی‌انگیزد.

---

۱. و یَحمِلُ عَرشَ رَبِّکَ فوقَهُم یَومَئِذٍ ثَمانِیَةٌ (قرآن کریم: ۶۹/۱۷).

۲. عَلَیها تِسعَةَ عَشَرَ (قرآن کریم: ۷۴/۳۰).

* امّا حیلهٔ تعلیق، آن است که وقتی دعوت شونده از او دربارهٔ کشف این اسرار چیزی پرسید، اطراف آن را فراهم گیرد و اصلاً از آن سخن نگوید، بلکه او را معلّق رها کند و کار را بر او بزرگ و هولناک فرا نماید و آن را در نفس وی هرچه بزرگ‌تر تصویر کند و بدو گوید: شتاب مکن! دین بزرگ‌تر از آن است که آن را به هزل گیرند یا در غیر موضع خود قرار دهند و اسرار آن را برای غیراهلش باز گویند. هیهات، هیهات!

جِئتُمانی لِتَعلّما سِرَّ سُعدیٰ تَجِدانی بِسِرِّ سُعدی شحیحاً

(آمدید تا راز سُعدی (= نام معشوق شاعر) را بدانید ـ [امّا] مرا نسبت به راز سُعدی بخیل می‌یابید).

سپس بدو گوید: شتاب‌زده مباش. وقتی ساعت سعادتت فرا رسید رازهای آن را بر تو آشکار خواهیم کرد. مگر گفتهٔ صاحب شرع را نشنیدی که فرمود: «همانا این دین محکم است و در آن به نرمی فرو رو، چه فرو روندهٔ در آن نه زمینی را قطع می‌کند و نه پشتی از او می‌ماند».

و به همین ترتیب پیوسته او را با دست پس می‌زند و با پا پیش می‌کشد. اگر دید که مستجیب از او برگشت و آن کار را خوار شمرد و گفت مرا با این فضولی‌ها چه کار، و حرارت این شک در دل وی اثری نکرد طمع خویش را از او می‌بُرَد؛ امّا اگر وی را تشنهٔ این گونه مسائل یافت وقتی معیّن را بدو وعده می‌دهد، و پیش از آن او را به نماز و روزه و توبه وامی‌دارد و کار این سرّ پنهان را بدو بزرگ فرا می‌نماید. چون روز وعده رسید بدو گوید: این اسرار پوشیده است و آن را جز در صندوقی محکم به ودیعت نتوان نهاد. پس خویش را محکم ساز و مدخل‌های نفوذ در درون خویش را محکم دار تا آن را نزد تو به ودیعت نهم. مستجیب می‌پرسد راه این کار چیست؟ داعی گوید: اینکه من عهد و میثاق خداوند را بر نهان داشتن این راز و نگهداری آن از فاش شدن [از تو] بگیرم، چه آن گوهری است گرانبها و چیزی است بسیار نفیس و کمترین وظیفهٔ کسی که به داشتن آن رغبت کند

این است که آن را از تباه شدن نگاهدارد؛ و خداوند این اسرار را نزد پیامبران خود به ودیعت ننهاد مگر پس از آنکه از ایشان عهد و میثاق گرفت. آنگاه قول خدای تعالیٰ مرا می‌خواند: و چون از پیغمبران پیمان ایشان بگرفتیم و از تو و نوح ...[1] تا آخر آیه، و نیز: از جملهٔ مؤمنان مردانند که پیمان خویش با خدا وفا کرده‌اند...[2] و نیز: و سوگندها را از پسِ محکم کردنش مشکنید...[3] و امّا پیغمبر (ص) نیز آن را فاش نکرد مگر پس از گرفتن عهد از خلق و گرفتن بیعت از انصار در زیر درخت، و اگر تو نیز به دانستن آن رغبت داری، در نهان داشتن آن برای من سوگند بخور، پس از آن مختاری، اگر به درک حقیقت آن توفیق یافتی خوشبختی بزرگی تو را نصیب شده است، و اگر نفس تو از آن بیزار شد نیز شگفت نیست، چه هر کس آمادهٔ چیزی است که برای آن آفریده شده است، ما نیز چنین می‌گیریم که تو آن را نشنیده و سوگند نخورده‌ای، و سوگند به راستی خوردن نیز تو را زیانی ندارد. اگر حریف از سوگند خوردن خودداری کرد، او را فرو می‌گذارد و اگر پذیرفت او را سوگند می‌دهد و کار را دنبال می‌کند.

* امّا حیطهٔ ربط ، آن است که زبان دعوت شونده را به سوگندهای گران و عهدهای محکم می‌بندد تا به هیچ روی بر مخالفت جسارت نکند و نسخهٔ عهد این است:

داعی به مستجیب گوید: «قرار دادم بر نفس تو، عهد و میثاق خدای و ذمّهٔ رسول وی علیه‌السّلام و آنچه راکه خداوند از پیامبران خویش عهد و میثاق گرفته است، که تو آنچه راکه از من شنیده‌ای و می‌شنوی و از کار من و کار کسی که مقیم این شهرست و کار صاحب حقّ امام مهدی، و امور

۱. وَ اِذ أَخذنا مِنَ النَّبِیّینَ مِیثاقَهُم وَ مِنکَ وَ مِن نوحٍ (قرآن کریم: ۷/۳۳).
۲. مِنَ المُومِنینَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللّه عَلَیه (قرآن کریم: ۲۳/۳۳).
۳. وَ لا تَنقُضُوا الأیمانَ بَعدَ تَوکیدِها (قرآن کریم: ۹۱/۱۶).

برادران و یاران و فرزند و اهل بیت او، و کار پیروان وی در این دین دانسته‌ای و می‌دانی همانا که پنهان خواهی داشت و با مهدی و شیعیان وی از زن و مرد و کوچک و بزرگ یک دل و یک جهت خواهی بود، و از این کار، کم یا بیش، هیچ چیز را که بر آن دلالت کند آشکار نخواهی کرد، جز آنچه من تو را اجازه دهم که از آن سخن بگویی، یا صاحب امری که در این شهر یا در جایی دیگر اقامت دارد آن را بر تو روا دارد، و در آن هنگام به همان اندازه که ما برای تو مقرّر داشته‌ایم عمل خواهی کرد و از آن درنخواهی گذشت. من بر نفس تو وفاکردن بدانچه را که بر تو یاد کردم قرار دادم و نفس تو را در حال میل و بیم و خشم و خشنودی برآن ملزم داشتم و بر تو عهد و میثاق خدای را قرار دادم که از من و تمام کسانی که بر تو نام می‌برم پیروی کنی، و آنچه را که باید خویشتن را از آن بازداری نیز بر تو روشن می‌کنم، و باید در ظاهر و باطن نصیحتگوی و نیکخواه ما و امام باشی، و اینکه به خدای تعالیٰ و ولیّ او و هیچ یک از برادران و اولیای او و هرکس که از او و از ماست به هیچ سبب، خواه به سبب اهل و خواه مال و نعمت، خیانت نکنی؛ و اینکه هیچ رأی و هیچ عهدی بدین عهد نخواهد رسید که آن را باطل سازد. پس اگر کاری از این‌گونه کردی و حال آنکه می‌دانستی مخالفت می‌کنی پس از خدای تعالیٰ و پیامبران اوّلین و آخرین و ملائکه مقرّبین و از آنچه در کتاب‌های خود به پیامبران گذشته‌اش فرو فرستاده است بیزار باشی، و از تمام اینها بیرون شوی، و از حزب خدای و حزب اولیای او بیرون روی، و خدای تو را خوار سازد، خواریی آشکار، و اگر با چیزی از آن، که بدان با تأویل یا بی‌تأویل سوگند خوردی مخالفت ورزی خداوند به زودی تو را بدین عذاب و عقوبت گرفتار کند؛ و اگر با چیزی از این [عهد] مخالفت ورزیدی، برای خدا بر عهدهٔ تست که سی‌بار به نذر واجب، پیاده و پای برهنه حج خانهٔ وی را بگزاری؛ و اگر با این [عهد] مخالفت کردی تمام آنچه را که در وقت سوگند خوردن در ملک

خویش داری صدقه است بر فقیران و مسکینانی که میان تو و ایشان علاقهٔ خویشاوندی نیست، و هر بنده‌ای که در روز خلاف کردن در تملّک تست آزادست؛ و هر زن که داری یا در آینده با وی زناشویی کنی سه طلاقه است اگر با چیزی از این پیمان مخالفت کنی، و اگر نیّتی کنی، یا در این سوگند چیزی خلاف آنچه در آن است به دل داشته باشی. این سوگند از آغاز تا پایان آن بر تو لازم شود، و خداوند شاهدست بر درستی نیّت و کنه ضمیر تو، و خداوند برای شاهد بودن میان تو کافی است. بگو آری!».
مستجیب خواهد گفت: «آری!»

این، ربط است.

* امّا حیلهٔ تدلیس، آن است که پس از عهد و سوگند نیز اسرار را یکباره بر او فاش نمی‌کنند، بلکه به تدریج بدین کار می‌پردازند و چند امر را مراعات می‌کنند:

۱. داعی در نخستین وهله به ذکر قاعدهٔ مذهب اکتفا کرده گوید: بزرگ‌ترین منار نادانی آن است که مردم عقل‌های ناقص و رأی‌های متناقض خود را درست و محکم بشمارند، و از پیروی خداوند و امامان او و اوتادش بر روی زمین روی بگردانند، در صورتی که آنان، پس از رسول خدا جانشینان و خلفای وی وکسانی هستند که خداوند سرّ مکنون و دین مخزونِ خود را نزد ایشان به ودیعت نهاده، و باطن این ظواهر، و اسرار این مثال‌ها را بر ایشان کشف کرده است؛ و رشد و نجات یافتن از گمراهی در بازگشت به قرآن و اهل بیت است، و از همین روی وقتی به رسول علیه‌السّلام گفتند: «بعد از تو حق از کجا شناخته می‌شود؟ فرمود: آیا من قرآن و عترت خود را در میان شما باقی نگذاشتم؟» و مراد از عترت او اعقاب وی هستند که از معنی‌های قرآن آگاهند.

داعی، در آغاز کار، به همین اندازه اکتفا می‌کند و به تفصیل دربارهٔ آنچه امام می‌گوید توضیح نمی‌دهد.

دوم. چاره‌اندیشی می‌کند برای آنکه دومین مدرک از مدارک حقّ را که ظواهر قرآن است باطل کند. پس طالب حقّ یا از آنکه به تفکر و تأمّل و نظر در مدارک عقول، همان‌گونه که خدا بدان امر فرموده است بپردازد بیم دارد، در این صورت برای او نظر عقل را، با ایجاب تعلّم و پیروی از امام، فاسد می‌سازد، یا آنکه از ظواهر قرآن و سنّت بیم دارد، و اگر داعی به صراحت بدو بگوید که اینها ساختگی و حقّه‌بازی است از او نمی‌شنود، پس لفظ را بر او مسلّم می‌دارد و می‌کوشد تا معنی آن را از دلش بیرون کند، بدین ترتیب که بدو می‌گوید: «این ظاهر، باطنی دارد و مغز آن است و ظاهر در نسبت با آن باطن پوستی بیش نیست» و او را قانع می‌سازد که از درک حقایق قاصرست، مگر آنکه از عقل و نقل دستاویز و کمکی بیابد.

سوم. اینکه هرگز اظهار نمی‌دارد که وی مخالف تمام امّت، و از دین و مکتب به کلّی جداست، زیرا در این صورت دل‌ها از او خواهد رمید، امّا خود را به فرقه‌ای که از راه مستقیم از همه دورتر، و به قبول خرافات از همه مایل‌ترست می‌بندد و آن فرقه را پوشش خود قرار می‌دهد و دوستی اهل بیت را اظهار می‌دارد، و آن فرقه که باطنیان خود را بدان می‌بندند رافضیانند.

چهارم اینکه در مقدّمهٔ سخن خویش گوید: باطل ظاهر و آشکار، و حقّ دقیق است، چندان که اگر اکثریّت آن را بشنوند انکار می‌کنند و از آن می‌گریزند، و طالبان حقّ، و قائلان بدان در میان خواستاران جهل نادر، و از افراد و آحادند؛ تا بدین ترتیب برای دعوت شونده ممتاز شدن و مجزا گردیدن از عامّهٔ مردم در انکار نظر عقل و ظواهری که عقل آنها را می‌پذیرد آسان شود.

پنجم، اگر داعی دید که مردی از منزوی شدن و مجزا گردیدن از همگان می‌گریزد، بدو می‌گوید: «رازی را بر تو فاش می‌کنم، امّا تو باید آن را نگاهداری». اگر گفت: «بسیار خوب» گوید: «فلان و فلان کس به این

مذهب معتقدند ولی آن را نهان می‌دارند» و نام چند تن از فضلا را که مستجیب به ذکاوت و تیزهوشی ایشان معتقدست یاد می‌کند. امّا این کسان از شهر او دورند، تا برای او مراجعه بدیشان مقدور نباشد، همان‌گونه که دعوت خود را نیز در نقاطی دور از مقر و وطن امام خود قرار می‌دهند. چه، اگر نزدیکِ او دعوت خود را آشکار کنند بر اثر تواتر اخبار و احوالِ او رسوا می‌شوند.

ششم، او را به ظهور شوکت این طایفه و انتشار امر ایشان، و علو رأی و پیروزی یاران این مذهب بر دشمنان، و باز شدن دست و رسیدن هریک از آنان به مراد خویش نوید می‌دهد تا بدین ترتیب سعادت دنیا و آخرت در ایشان جمع شود. بعضی از این نویدها را به گردش اختران، و بعضی را به خواب‌هایی که دیده شده‌اند مستند می‌سازد و اگر برای او ممکن باشد بعضی خواب‌های برساخته را از زبان مستجیب به دیگران می‌رساند.

هفتم، اینکه داعی نباید مدّتی دراز در یک شهر اقامت کند، چون ممکن است راز او آشکار و خونش ریخته شود. پس شایسته است که در این کار احتیاط کند و امر خود را از مردم پوشیده دارد و نزد هر گروه به اسمی دیگر شناخته شود و بعضی اوقات هیأت و پوشش خود را از بیم آفت‌ها تغییر دهد چون این کارها به احتیاط نزدیک‌ترست.

پس از این مقدّمات، کم‌کم به تفصیل مذهب را با مستجیب در میان می‌گذارد و آن را، چنان که بعد در هنگام شرح اعتقادهای ایشان خواهیم گفت، بدو می‌آموزد.

* امّا حیلهٔ تلبیس، آن است که در استدلال‌های خود به مقدّماتی که ظاهراً مورد قبول و نزد مردم مشهورند توسّل جوید و مدّتی آن مقدّمات را در ذهن وی رسوخ دهد. آنگاه آن را با نتایج باطل مقرون سازد و او را بفریبد. چنان که گوید: اهل نظر، دارای گفته‌هایی معارض یکدیگر هستند که همه با هم برابرند و هرکس بدانچه نزد اوست خوشوقت است و فقط

خداست که از کنه کار و جوهر آن آگاه است.

* و امّا حیله‌های خلع و سلخ با هم متّفقند و فرق آن دو این است که خلع مخصوص اَعمال است. وقتی به مستجیب گفتند که حدود و تکالیف شرع را ترک گوید بدو اعلام می‌دارند که تو به درجهٔ خلع واصل شدی. امّا سلخ مختص به اعتقاد، و آن خلع دین است. پس اگر دین را از ذهن وی برآوردند آن را سلخ می‌نامند و این مرتبه را «بلاغ اکبر» گویند. این است تفصیل تبلیغ ایشان برای گمراه کردن خلق، پس ناظر در آن بنگرد و از گمراهی در دین خویش از خدای آمرزش خواهد.

فصل دوم از این باب در بیان سبب رواج حیلت و انتشار دعوت آنان است با وجود سستی دلایل و فساد طریقهٔ ایشان: اگر گفته شود که آنچه شما بیان کردید ممکن نیست بر هیچ عاقلی پوشیده ماند و حال آنکه می‌بینیم گروهی کثیر بدیشان روی آورده و در دین پیرو آنان شده‌اند. شاید نیز شما بدیشان (= باطنیان) ستم روا داشته و خلاف آنچه را که ایشان معتقدند در حقّ آنان گفته‌اید. البتّه این ممکن است. چه، اگر آنان این اسرار را آشکار کنند دل‌ها از ایشان خواهد رمید و مردم از مکرشان آگاه خواهند شد و از این روی است که جز از پسِ گرفتن عهد و میثاق‌ها آن را آشکار نمی‌کنند مگر به کسی که دانسته باشند که در اعتقاد موافق ایشان است. امّا اگر چنین است شما از کجا از این سخنان آگاهی یافتید و حال آنکه گویید ایشان دیانت خود را پوشیده و عقاید خویش را پنهان می‌دارند؟

گوییم: آگاهی یافتن بر آن از سوی بسیار کسان است که نخست بدیشان گرویده و سپس از گمراهی خود آگاه شده از ضلالت ایشان به هدایت روشن بازگشته و آنچه را که بدیشان گفته بوده‌اند فاش کرده‌اند.

امّا سبب پیروی خلق از ایشان در بعضی نواحی روی زمین آن است که

ایشان این امر را جز نزد بعضی مستجیبان افشا نمی‌کنند و به داعی نیز توصیه می‌کنند: «مبادا با همه به یک روش رفتار کنی و از یک راه داخل شوی، همهٔ کسانی که این مذهب را می‌پذیرند خلع و سلخ را قبول نمی‌کنند، حتّی تمام کسانی که خلع را می‌پذیرند سلخ را تحمّل نمی‌کنند». پس داعی با مردم به قدر عقلشان گفتگو می‌کند و این ا ست سبب رواج این حیلت‌ها.

اگر گویند که بطلان این مطالب، با وجود پوشیده ماندنش، آشکارست و چگونه ممکن است مردی خردمند و عاقل بدان فریفته شود؟ گوییم: هیچ کس بدین عقاید مایل نمی‌شود مگر کسانی که رأی ایشان از مسیر اعتدال و استقامت منحرف شده باشد، و عاقلان نیز گاه دچار عوارضی می‌شوند که راه‌های راست را بر دیدهٔ ایشان فرو می‌بندد و ایشان را به پذیرفتن درخشش سراب آماده می‌سازد، و آنان هشت گروه‌اند:

اوّل. طایفه‌ای که به ذات و به طور جبّلی عقلشان ضعیف و بصیرتشان کم و رأیشان در کارهای دین سخیف است، زیرا در ذات خویش نادان زاده شده‌اند مانند سیاهان و اعراب بیابانی و کردها و عجم‌های نادان و جوانان سفیه، و شاید صنف اخیر از نظر تعداد، بیشترین گروه را تشکیل می‌دهند، و قبول یافتنِ مذهب ایشان چگونه بعید باشد و حال آنکه هم اکنون گروهی را در بعضی شهرهای نزدیک بصره می‌یابیم که آدمیانی را می‌پرستند و گمان می‌برند آنان خدایی را از پدران خویش که معروف به شباسیّه‌اند ارث برده‌اند و گروهی دیگر دربارهٔ علی، رضی‌اللّه عنه معتقدند که او خدای آسمان‌ها و زمین و خدای عالمیان است و اینان گروهی کثیرند که به شمارش درنمی‌آیند و هیچ شهری نیست که بتواند تمام ایشان را در خود جای دهد. پس وقتی شیطان بر آدمی راه یافت و خواری بر وی چیره گشت نباید از نادانی وی چندان در شگفت شوند.

دوم. گروهی که با پدید آمدن دولت اسلام، دولت از گذشتگان ایشان

منقطع شده است، مانند شاهزادگان ایران و دهقانان و فرزند مجوسان مرفّه و توانگر. آنان محرومان و صاحب خون‌هایی هستند که کینه در سینهٔ ایشان چون دردی پنهان باقی مانده است، و چون گمراه کنندگان آن کینه را در حرکت آرند، آتش آن را در سینه‌های ایشان شعله می‌کشد، و برای پذیرفتن هر سخن بیهوده‌ای آماده می‌شوند شاید بتوانند خون خود را بازستانند و ستم‌هایی که بر ایشان رفته است تلافی کنند.

سوم. کسانی که همّتی بلند دارند، و به تسلّط و استیلا و ریاست مایلند، امّا روزگار با آنان یاری نکرده و حوادث آن ایشان را فرودِ مرتبهٔ همگنان داشته است. وقتی اینان را به رسیدن به آرزوی خود نوید دهند، و به پیروز شدن بر دشمنان دلخوش سازند، بی‌درنگ آنچه را که گمان می‌برند ایشان را به مراد و مقصد می‌رساند خواهند پذیرفت و دیری است تا گفته شده است که «دوستی هر چیز، آدمی را کور و کر می‌سازد»[1] و تمام کسانی که از اسلام صدمه‌ای خورده‌اند در این امر شریکند، و جز راه تکیه کردن بدین نادانان گمراه و یاری آنان، رسیدن به مقصد و خواستن خون‌های ریختهٔ خویش را امید ندارند و از این روی دعوت ایشان را می‌پذیرند.

چهارم. گروهی که ذاتاً دوستدار جدا ماندن و متمایز بودن از عامّه زاده شده‌اند، و می‌خواهند در جزء گروهی خاصّ شمرده شوند که از حقایق آگاهند و حال آنکه تودهٔ مردم چون خران و چارپایان در نادانی خویش غوطه‌ورند. این دردی است بی‌درمان که علاوه بر نادانان بر هوشمندان نیز چیره می‌شود و ریشهٔ اصلی آن مهجورپسندی و دوست داشتن چیزهای کمیاب و غریب و بیزاری از چیزهای شایع و مستفیض و معروف است، و این روش و منش بعضی مردم است و تجربه و مشاهده درستی آن را گواهی می‌دهد.

---

۱. حُبُّکَ الشَّیء یُعمی وَ یُصِمُّ ـ ضرب‌المثل است.

پنجم. طایفه‌ای که راه نظر (دانش‌های نظری) را می‌پیمایند، امّا در آن راه کامل نشده و به درجهٔ استقلال نرسیده‌اند، و گرچه از مرتبهٔ نادانان برتر رفته‌اند، امّا بر اثر تنبلی و غفلت، و اظهار تیزهوشی در درک آنچه عامّهٔ مردم آن را دور از خود می‌دانند و از آن می‌رمند خاصّه اگر آن چیز به کسی که معروف به فضل است منسوب باشد، مانند شدن بر آن بر طبع ایشان چیره می‌شود. من خود چه بسیار گروه‌ها را دیده‌ام که فقط برای مانند شدن به افلاطون و ارسطو به کفر معتقد شده‌اند، و آنان گروهی حکیمانند که به فضل شهرت دارند، و انگیزهٔ ایشان در این کار پیروی و دوستداریِ ماندگی به حکیمان و درآمدن در ردیف ایشان و دور شدن از محیط کسانی است که گمان دارند در فضل و هوشمندی فرود مرتبهٔ ایشانند. چنین کسانی زود بدین بدعت می‌گروند. چه، داعی، این اعتقاد را به کسی نسبت می‌دهد که مستجیب بدو معتقدست، و از این روی آن را می‌پذیرد که بدان کس که گفته‌اند این عقیده از اوست مانند شود.

ششم. گروهی که نشو و نمای ایشان در میان شیعه و رافضیان بوده و معتقد به دشنام دادن به یاران رسولند، و می‌بینند که این فرقه نیز در این کار ایشان را یاری می‌کنند. این است که نفوس ایشان نیز به یاری این جماعت میل می‌کند و با ایشان انس می‌گیرد و در نتیجه با آن به سوی چیزهایی که در آن سوی مذهب خودشان است کشیده می‌شوند.

هفتم. گروهی فیلسوفان ملحد و ثنوی و سرگشتگان در دین، که معتقدند شرایع قوانینی برساخته و معجزه‌ها مردم فریبی‌هایی آراسته بیش نیستند. آنان چون می‌بینند این گروه کسانی را که بدیشان می‌پیوندند گرامی می‌دارند و ذخیرهٔ اموال خود را بدیشان می‌بخشند، در طلب حُطام دنیا و خوار شمردن کار آخرت به یاری ایشان می‌شتابند؛ و این طایفه کسانی هستند که شبهات را برای ایشان تلفیق می‌کنند و دلایل را، از راه تزویر و تقلّب، بر آنان می‌آرایند و در ظاهر آنها را با شرایط جدل و حدود

منطق تطبیق می‌کنند، و موارد مغالطه و تلبیس و تقلّب را در زیر لفظهای مجمل و عبارت‌های کلّی و مبهم می‌پوشانند؛ و از میان ناظران ضعیف کمتر کسی است که بتواند آن پوشیدگی را دریابد و آن پیچیدگی را بگشاید و پرده از کمینگاه تدلیس و تقلّب آنان بردارد. ما آنچه را که ایشان برساخته‌اند به زودی خواهیم آورد، و مردم را بر راهی که می‌پیمایند آگاه خواهیم کرد و فساد راه ایشان را از وجوه بسیار آشکار خواهیم ساخت.

هشتم. طایفه‌ای که شهوت‌ها بر ایشان چیره شده و پیروی از لذّت‌ها آنان را فریفته و وعید (= وعدهٔ بد) شرع بر ایشان شدید، و تکلیف‌های آن بر آنان سنگین می‌نماید و نمی‌گذارد آنان وقتی در فسق و فجور غوطه‌ورند عیش بر ایشان گوارا شود، و همواره آنان را به بدی عاقبت در آخرت وعید می‌دهد. چنین کسانی اگر به کسی بربخورند که در را به رویشان بگشاید، و پرده را از برابر ایشان برگیرد، و آنچه را که آنان در طبیعت خویش خوش می‌دارند در نظرشان نیکو جلوه دهد، آنان نیز به طوع و رغبت به سوی او می‌شتابند، و هر آدمی آنچه را که موافق میل و مطابق غرض و آرزوی اوست، به راست می‌دارد. اینان، و کسانی که بدین گونه راه‌ها می‌روند کسانی هستند که از نداشتن توفیق به این ترفندها فریفته می‌شوند و از راه درست و حدود تحقیق به بیراه می‌گرایند.

۴

در نقل مذهب ایشان به اجمال و تفصیل.

امّا به اجمال: آن مذهبی است که ظاهرش و باطنش کفر محض است و آغاز آن منحصر ساختن مدارک علوم در قول امام معصوم، و عزل عقل از ادراک حقّ است به وسیلهٔ وارد آوردن شبهات بسیار و اختلاف نظرهای فراوان، و ایجاب طلب حقّ از راه تعلیم و تعلّم، و حکم بدان که معلّم معصوم بیناست و اوست که از جانب خدا بر تمام اسرار شرایع آگاه است،

به سوی حقّ راهنمایی و دشواری‌ها را حل می‌کند، و اینکه هر زمانی از امامی معصوم ناگزیرست تا بتوان در کارهای دینی بدو رجوع کرد.

این، مبدأ دعوت ایشان است. امّا سرانجام چیزهایی ظاهر می‌سازند که مخالف و نقیض شرع است، و گویی غایت مقصود ایشان همین است. زیرا راه دعوت ایشان منحصر به فنّ واحدی نیست و با هر گروهی، پس از آنکه آنان را به انقیاد خویش و دوستداری امامشان واداشتند، بدانچه موافق رأی ایشان است سخن می‌گویند. با یهود و نصاری و مجوس در تمام معتقداتشان موافقت و بدان اقرار می‌کنند. این است خلاصهٔ مذهب ایشان.

امّا تفصیل آن: متعلّق است به الاهیّات و نبوّت و امامت و حشر و نشر، و دارای چهار بخش است، من در هر بخش اندکی از مذهب ایشان را حکایت می‌کنم. آنچه از ایشان نقل می‌شود بسیار گوناگون است و بیشتر آنچه از ایشان نقل می‌شود. اگر بدیشان عرضه شود آن را انکار می‌کنند و اگر به کسانی که دعوت ایشان را اجابت کرده‌اند رجوع شود نیز آن را نمی‌پذیرند، و آنچه به اختصار از مذهب ایشان باز گفتیم ناگزیر اقتضا می‌کند که نقل از ایشان مختلف و مضطرب باشد، زیرا آنان با مردم به روشنی واحد گفتگو نمی‌کنند، بلکه غرض آنان حیله‌گری و واداشتن کسان به پیروی از خویش است. از این روی در گفتار ایشان اختلاف بسیار، و نقل مذهب از ایشان متفاوت است. آنچه در باب خلع و سلخ از ایشان نقل شد، آن را اظهار نمی‌دارند مگر بر کسی که به آخرین درجه رسیده باشد، بلکه در برابر کسانی که با آنان از خلع سخن می‌گویند سلخ را انکار می‌کنند. اکنون به بیان بخش‌های این مذهب بپردازیم:

بخش نخست، اعتقاد ایشان در الاهیّات: گفتارهایی که از ایشان نقل شده است بازمی‌نماید که ایشان بی‌هیچ تردید به دو خدای قدیم قائلند که وجود ایشان از نظر زمانی آغاز ندارد، جز اینکه یکی از آن دو علّت وجود

دیگری است. علّت را «سابق» و معلول را «تالی» نامند. سابق، جهان را به وسیلهٔ تالی، نه به نفس خود، آفریده است. نخستین، عقل و دومین، نفس نامیده می‌شود، و گمان دارند که اوّلین بالفعل تامّ و تمام و دومین نسبت بدو ناقص است زیرا معلول اوست، و ای بسا که با استدلال به آیه‌هایی از قرآن مانند «ما خودمان این قرآن را نازل کرده‌ایم»[1] و «ماییم که تقسیم کرده‌ایم»[2] امر را بر عوام مشتبه می‌کنند و می‌گویند اینها اشاره به جمع است و از واحد صادر نمی‌شود و از این روست که خدای گفت: به نام پروردگار برترت تسبیح گوی[3] که اشاره به «سابق» از میان دو خداست که او «اعلی» (برتر) است، و اگر با او خدای دیگری بود که او نیز برتری داشت اطلاق اعلی درست درنمی‌آمد؛ و گاه گویند: شرع آن دو را به نام قلم و لوح خوانده است، و اوّل قلم است، زیرا قلم مفید و لوح مستفید و متأثرست و مفید برتر از مستفیدست و گاه گویند نام تالی در زبان شرع «قدر» است و اوست که خداوند جهان را بدو آفرید چنان که گوید: «ما همه چیز را به قدر آفریده‌ایم».[4]

سپس گویند که «سابق» نه به وجود وصف می‌شود نه به عدم. زیرا عدم نفی و وجود سبب آن است، پس او نه موجودست و نه معدوم، و او نه معلوم است نه مجهول و نه موصوف است نه غیر موصوف، و گمان دارند که تمام نام‌ها از او منتفی است، و ظاهراً مراد ایشان از این سخنان نفی صانع است؛ امّا اگر بگویند او نیست از ایشان پذیرفته نمی‌شود. این است که مردم را از آنکه، او را موجود بنامند بازمی‌دارند و این عین نفی است با تغییر عبارت؛ امّا آنان در کار خود ورزیده‌اند و این نفی را تنزیه و آنچه نقیض آن است تشبیه می‌خوانند تا دلها به قبول آن مایل شود. آنگاه

---

۱. قرآن کریم: ۲۹/۱۵ ، ۲۳/۷۶ ـ اِنّا نَحنُ نَزَّلنا.

۲. همان مرجع : ۳۲/۴۳ ـ نَحنُ قَسَمنا. ۳. همان مرجع : ۱/۸۷ ـ سَبِّحِ اسمَ رَبِّکَ الاَعلی.

۴. اِنّا کُلَّ شَییءٍ خَلَقناهُ بِقَدَرٍ ـ قرآن کریم: ۴۹/۵۴.

گویند عالم قدیم است یعنی وجود آن مسبوق به عدم زمانی نیست بلکه از سابق، تالی پدید آمده، و آن اوّلین مبدع است، و از مبدع اوّل نفس کلّی پدید آمده که جزئیّات خود را در این بدن‌های مرکّب انتشار داده است. از حرکت نفس گرما، و از سکون آن سرما پدید می‌آید و از آن دو تری و خشکی می‌زاید و از این کیفیّت‌ها اُسطُقُسّات چهارگانه زاده می‌شود و آن آتش و هوا و آب و زمین است. وقتی این عناصر ناقص با یکدیگر درآمیزند، از آن کانی‌ها حادث می‌شود، و اگر این امتزاج به اعتدال نزدیکتر شود و صِرفیَّتِ تضاد از آن منهدم شود نبات از آن می‌زاید، و اگر اعتدال بیشتر شود حیوان از آن تولّد می‌کند و اگر بیشتر به اعتدال نزدیک شود انسان از آن زاده می‌شود و آن منتهای اعتدال است.

پس از آن غزّالی گوید که در اعتقادهای ایشان چیزهای بدتر از این نیز هست ولی من صلاح نمی‌دانم کاغذ را با نقل آن سیاه کنم. پس بهترست به ردّ کردن آن چیزی که همهٔ باطنیان در آن اتّفاق کلمه دارند و آن ابطال رأی و فرا خواندن به آموزش گرفتن از امام معصوم است بپردازیم. این اعتقاد عمدهٔ ایشان است و ما بدان خواهیم پرداخت، و آنچه جز این است هذیان‌هایی است که بطلان آن آشکارست و کفری است که از ثنویان و مجوس در اعتقاد به دو خدا دزدیده شده است با تبدیل عبارت «نور و ظلمت» به «سابق و تالی» تا گمراهی گرفته شده از گفتار فیلسوفان که گویند مبدأ نخستین، علّت وجودی عقل است به طور لزوم نه بر سبیل اختیار و قصد؛ و عقل از ذات او بی‌واسطه‌ای جز خود او حاصل شده است. آری! موجودات «قدیم»ی را اثبات می‌کنند که بعضی لازمهٔ بعض دیگرند و آنان را عقل‌ها می‌نامند و وجود هریک از افلاک را به یکی از این عقل‌ها وابسته می‌سازند، و در خبطی دراز فرو می‌روند که در باب ردّ بر ایشان در این راه در فنّ کلام استقصا کرده و در این کتاب سرِ آن نداریم که به چیزی جز آنچه اختصاص بدین فرقه دارد ــ و آن ابطال رأی و اثبات

تعلیم است ـ اشتغال ورزیم.

بخش دوم، در بیان معتقدات ایشان دربارهٔ نبوّت است. آنچه از ایشان نقل شده به مذهب فیلسوفان نزدیک است، و آن اینکه نبی عبارت است از شخصی که از سوی سابق، به واسطهٔ تالی قوّهٔ صافیِ قدسی بدو فیضان می‌کند، و این قوّه آماده است که در مقام اتّصال به نفس کلّی آنچه را که از جزئیّات در اوست در خود به صورت نقش بپذیرد، چنان که این امر برای بعضی نفوس زکیّه در خواب اتفاق می‌افتد و آنان مجاری احوال آینده را مشاهده می‌کنند، گاه به صراحت و عیناً، و گاه مندرج در تحت مثالی که با اصل مطلب مناسبتی دارد و در آن باب محتاج به تعبیرست. جز اینکه نبی کسی است که استعداد این کار را در بیداری نیز دارد. از این روی نبی کلّیات عقلی را در موقع طلوع این نور، و صفای قوّتِ نبویّه درک می‌کند، همان‌گونه که مثال محسوسات در موقع تابیده شدن نور خورشید بر سطح اجرام سفلی در قوّتِ باصرهٔ چشم منطبع می‌شود، و گمان دارند که جبریل عبارت از عقل فائض بر نبی و رمزی از اوست، نه اینکه وجود متجسّم و مرکّب از جسم لطیف یا کثیف و مستقر در مکان باشد تا از بالا به پایین انتقال یابد.

امّا قرآن در نظر ایشان تعبیر محمّدست از معارفی که از سوی عقل بدو فیضان یافته و مراد از اسم جبریل همان عقل است و قرآن را مجازاً «کلام اللّه» نامیده است. این کلام از جهت خود او مرکّب نیست و باطنی است که ظاهر و ظهور ندارد و کلام نبی و عبارت او ظاهری است که باطن ندارد، و گمان می‌برند که قوّت قدسیّهٔ فیضان یافته بر نبی در آغاز حلول خویش کمال نمی‌یابد، همان‌گونه که نطفهٔ وارد بر رحم نیز کامل نمی‌شود مگر پس از نه ماه، این قوّه نیز همچنان است: کمال آن در این است که از رسول ناطق به اساس صامت انتقال یابد و به همین ترتیب از بعضی به بعض دیگر منتقل شود و در هفتمین شخص تکمیل خواهد شد، همان‌گونه که به

زودی معنی قول ایشان دربارهٔ ناطق و اساس و صامت را یاد خواهیم کرد.

این مذاهب نیز با اندک تحریف و تغییری از مذاهب فیلسوفان استخراج شده است و ما بر سر ردّ کردن آن نیستیم. چه، بعضی قسمت‌های آن ممکن است طوری تأویل شود که منکر آن نباشیم و آن مقدار را که منکر آنیم در ردّ بر فلاسفه در باب آن استقصا کرده‌ایم. در این کتاب ایجاب تعلیم و ابطال رأی را ردّ خواهیم کرد.

بخش سوم در بیان اعتقاد ایشان در امامت: آنان اتّفاق دارند که وجود امام معصوم قائم به حقّ در هر عصری ناگزیرست، تا بتوان در تأویل ظواهر و حلّ اشکالات قرآن و اخبار و معقولات بدو رجوع کرد. نیز اتّفاق دارند بر آنکه او (امام) متصدّی این امرست، و این کار در نسب ایشان جاری است و تا ابد منقطع نخواهد شد و جایز نیست که منقطع شود، زیرا در آن اهمال در حقّ و پرده‌پوشی بر خلق و ابطال قول پیغمبر علیه‌السلام است که فرمود: «هر سبب و نسبی منقطع می‌شود مگر سبب و نسب من»[1] و نیز گفتهٔ او «آیا من در میان شما قرآن و خانوادهٔ خود را باقی نگذاشتم؟»[2] و متّفق شده‌اند که امام در عصمت و اطلاع بر حقایق حقّ در تمام کارها با نبی مساوی است، جز آنکه وحی بر او نازل نمی‌شود، و او این دانش‌ها را از نبی گرفته است. چه، او جانشین نبی و دارای منزلت اوست، و در زمان واحد دو امام متصوّر نیست. همان‌گونه که در یک زمان دو نبی که شریعتشان مختلف باشد قابل تصوّر نیست. آری، امام به حجّت‌ها و مأذونان و جناح‌ها مستظهرست. حجّت‌ها عبارت از داعیانند، و می‌گویند امام در هر وقت از داشتن دوازده حجّت ناگزیرست که آنان به نمایندگی از او در اقطار جهان پراکنده‌اند، و باید چهار تن از ایشان همواره ملازم حضور امام باشند و از او جدا نشوند، و هر حجّت ناگزیرست که در

---

۱. کُلُّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ یَنقَطِعُ اِلاّ سَبَبی وَ نَسَبی.
۲. اَلَم أترُک فِیکُم القُرآنَ وَ عِترتی؟

کار خود معاونانی داشته باشد. چه، او به تنهایی و به نفس خویش به دعوت نمی‌پردازد. نام این معاونان نزد ایشان «مأذون» است. داعیان ناگزیرند رسولانی به سوی امام بفرستند و احوال را بر او عرضه دارند و آنچه امر از او صادر می‌شود به داعیان برسانند. نام این رسول «جَناح» است. داعی ناگزیر باید در علم کامل باشد و مأذون. اگر چه فرود مرتبهٔ داعی است، باکی نیست که بعد از او همه‌چیز را بداند. جناح نیز چنین است.

آنگاه گویند شریعت هر نبی را مدّتی است و چون آن مدّت بسر آمد، خدای پیامبری دیگر را برمی‌انگیزد تا شریعت او را نسخ کند. مدّت شریعت هر نبی هفت عمر، و آن هفت قرن است. نخستین آنان نبی ناطق است و معنی ناطق آن است که شریعت او ناسخ شریعت پیشین است و معنی صامت آن است که او قائم است بر چیزی که دیگری جز او آن را تأسیس کرده است. پس از وفات ناطق، شش امام، یکی پس از دیگری فرا می‌آیند، چون عمر ایشان منقضی شد خداوند پیامبری دیگر را به نسخ شریعت پیشین برمی‌انگیزد، و گمان می‌برند که کار حضرت آدم بر همین منوال جریان یافت و او نخستین پیامبری است که خدای او را به گشادن باب جسمانیّات و قطع دور روحانیّات برانیگخت.

هر نبی دارای سوسی است و «سوس» در دوران زندگانی نبی دری است به سوی علم او و پس از درگذشتش وصیّ اوست و بر تمام کسانی که در زمان وی هستند امام است. همان‌گونه که پیامبر علیه‌السّلام گفت: «من شهر علمم و علی در آن است»[1] و گمان دارند که سوس آدم، شیث بود و او دومین است و پس از آدم تمام کننده و پیوسته و امام خوانده می‌شود. دور آدم پس از هفت تن به پایان آمد، زیرا به پایان آمدن دور عالم بالا نیز به هفت اختر وابسته است. چون دور آدم سپری شد، خداوند نوح

۱. اَنَا مَدینَةُ العِلمِ وَ عَلیٌّ بابُها.

را برانگیخت تا شرع وی را نسخ کند. سوس موسی هارون بود و هارون در دوران زندگی موسی درگذشت و سوس وی یوشع بن نون شد. چون دور موسی نیز با هفتمین تن سپری شد، خداوند عیسی را به نسخ شریعت او فرستاد و سوس او شمعون بود و چون دور او نیز با هفتمین تن تمام شد خدای محمّد (ص) را برانگیخت و سوس او علی (ع) بود و این دور با جعفربن محمّد (ع) به پایان آمد. دومین امام حسن‌بن علی و سومین حسین بن علی و چهارمین علی بن حسین و پنجمین محمّدبن علی و ششمین جعفربن محمّد علیهم‌السّلام است و هفت تن با او تمام و شریعت محمّد منسوخ می‌شود و بدین ترتیب این امر تا ابد دوام می‌یابد.

بخش چهارم در بیان مذهب ایشان است دربارهٔ قیامت و معاد. آنان با بعضی گروه‌های دیگر بر انکار قیامت اتّفاق کرده‌اند و می‌گویند: این نظامی که در دنیا مشاهده می‌شود، از توالی شب و روز، و پدید آمدن آدمی از نطفه و نطفه از آدمی، و تولّد نبات و زاده شدن جانوران تا ابد از میان نمی‌رود، و معدوم شدن اجسام زمین و آسمان‌ها قابل تصورّ نیست، و قیامت را تأویل می‌کنند و گویند آن رمزی است از خروج امام و قیام قائم زمان، و آن هفتمین تن و نسخ‌کنندهٔ شریعت پیشین و تغییر دهندهٔ امرست و ای بسا که بعضی از ایشان گوید: فلک دارای ادوار کلّی است که در آن احوال جهان به وسیلهٔ طوفانی عام یا سببی دیگر از اسباب تغییر کلّی می‌یابد. معنی قیامت منقضی شدن دوره‌ای است که ما در آن قرار داریم. و امّا دربارهٔ معاد آنچه را که پیامبران گفته‌اند انکار کرده‌اند و حشر و نشر را برای جسدها، و نیز بهشت و دوزخ را اثبات نمی‌کنند. لیکن گویند: معنی معاد بازگشت هرچیز به اصل خویش است. انسان نیز مرکّب از عالم روحانی و جسمانی است. امّا بخش جسمانی وی که جسدست مرکّب از چهار خلط: صفرا و سودا و بلغم و خون است. این جسد فرومی‌ریزد و هر خلطی از آن به طبیعت عالی خویش بازگردد: صفرا آتش، سودا خاک،

خون هوا و بلغم آب می‌شود. این است معاد جسم. امّا بخش روحانی، یعنی نفس ادراک کننده و عاقل انسانی اگر متّصف به مواظبت بر عبادت‌ها شود و با دور شدن از هوی و شهوت‌ها خود را پاکیزه سازد، و از غذای علوم و معارفی که ائمهٔ هدی می‌رسد تغذیه شود، در مقام جدا شدن از جسم با عالم روحانی که از آن جدا شده است متّحد می‌شود و با بازگشت به موطن اصلی خود سعادتمند می‌گردد و از این روی آن را رجوع نامیده‌اند و گویند: «خشنود و پسندیده سوی پروردگارت بازگرد»[1] و همان بهشت است، و قصهٔ آدم و بودن او در بهشت و بیرون آمدن از آن و نزول به عالم سفلی و بازگشت وی به آخرت رمزی از آن است، همان‌گونه که کمال نطفه نیز در خروج از ظلمات رحم و بیرون آمدن در فضای جهان اسبت. انسان نیز چون نطفه و جهان چون رحم و معرفت مانند غذاست. اگر غذا بدو رسید حقیقتاً کامل می‌شود و از آن رهایی می‌یابد. پس اگر به فیض دانش‌های روحانی و اکتساب علوم از امامان و رفتن در راه‌های سودمند به راهنمایی ایشان خود را آماده ساخته باشد در جدا شدن از جسم کمال می‌یابد و آنچه تا آن وقت آشکار نشده بود بدو آشکار می‌شود و از این روی است که رسول علیه‌السّلام فرمود: مردم خفتگانند، چون مُردند بیدار می‌شوند.[2] هر قدر که نفس از عالم حسّیات دورتر شود برای دانش‌های روحانی استعداد بیشتر می‌یابد و چنین است که وقتی حواسّ جسمانی وی به وسیلهٔ خواب رکود و سکون یابد، او بر عالم غیب آگاه می‌شود و آنچه را که در آینده پدید خواهد آمد درک می‌کند، یا به عین، و در نتیجه از تعبیر کننده بی‌نیازست، و یا به صورت مثالی که احتیاج به تعبیر دارد. خواب برادر مرگ است و در آن دانسته‌هایی ظاهر می‌شود که در بیداری آشکار نیست. همچنین در مرگ نیز اموری آشکار می‌شود

---

۱. اِرجعی اِلی رَبِّکِ راضِیَةً مَرضیَةً ـ قرآن کریم: ۲۸/۸۹.
۲. الناسُ ینامٌ فَاِذا ماتُوا اِنْتَبَهوا.

که در دوران زندگی به دل بشر خطور نکرده است. البتّه این، وضع نفس‌هایی است که ریاضت علمی و عملی آنان را پاکیزه ساخته است. امّا نفس‌هایی که در عالم طبیعت فرو رفته‌اند و از راه رشد خویش از جانب امامان معصوم روی گردانیده‌اند همواره در آتش خواهند ماند، بدین معنی که آنها در جهان جسمانی باقی می‌مانند و از بدنی به بدن دیگر می‌روند و پیوسته در معرض دردها و بیماری‌ها هستند و از تنی جدا نمی‌شوند مگر آنکه به تنی دیگر روند و از اینجاست که خدای تعالیٰ گفت: «هر وقت پوست‌هایشان بسوزد به عوض پوست‌هایی غیر از آنشان دهیم تا عذاب را کامل بچشند».[1]

این است مذهب ایشان در معاد و عیناً همانند مذهب فیلسوفان است و چون گروهی از ثنویان و فلاسفه نیز به یاری ایشان آمده‌اند این مذهب شایع شده است، و اینان به مذهب ایشان یاری می‌دهند برای آنکه از آنان طمع دریافت مال و خلعت دارند و به پیروان ایشان پشت گرمند از آن روی که مذهبشان با مذهب ایشان نزدیک است. بدین روی بیشتر مذهب‌های ایشان در باطن با مذهب فلاسفه و ثنویان و در ظاهر با رافضیان و شیعه موافق است و قصد ایشان از این تأویل‌ها جداکردن اعتقادهای ظاهری از نفوس خلق است تا رغبت (به طاعت) و ترس (از گناه) بدان وسیله باطل شود و دیگر در ایشان اثری نداشته باشد و ما در سخنی کوتاه در ردّ بر ایشان در این فن و اخبار آن، در پایان این فصل بدان اشاره خواهیم کرد.

بخش پنجم این فصل در اعتقاد ایشان دربارهٔ تکلیف‌های شرعی است. آنچه از ایشان نقل شده اباحهٔ مطلق و رفع حجاب و مجاز شمردن محظورات و حلال دانستن آن و انکار شریعت‌هاست. جز اینکه آنان وقتی چنین چیزها بدیشان نسبت داده شود همگی منکر می‌شوند. و آنچه از اعتقادات ایشان هست که خود نیز صحیح می‌دانند این است که گویند:

---

۱. کُلَّما نَضِجَت جُلودُهُم بَدَّلناهُم جُلوداً غَیرَها لِیَذُوقُوا العَذابَ ــ قرآن کریم: ۴/۵۶.

باید از تکلیف‌های شرعی پیروی کرد به تفصیلی که امام آن را شرح می‌دهد، بدون پیروی از شافعی و ابوحنیفه و غیر آنان؛ و این کار بر تمام خلق و بر مستجیبان واجب است تا وقتی که در دانش‌ها به رتبهٔ کمال برسند. وقتی در سایهٔ تعلیم امام به حقایق امر احاطه یافتند و از باطن این ظواهر آگاه شدند آنگاه این قیدها از ایشان باز و تکلیف‌های عملی از ایشان برداشته می‌شود. چه، مقصود از اعمال اعضا و جوارح بیداری قلب است تا به طلب دانش برخیزد و چون بدان رسید برای منتهی درجهٔ سعادت آماده می‌شود و در این صورت تکلیف جوارح از او ساقط می‌گردد. این تکلیف جوارح در حقّ کسی است که بر اثر جهل در حکم خرانی است که تعلیم دادن و آموخته کردن آنان جز با کارهای دشوار ممکن نیست. امّا تیزهوشان و کسانی که حقایق را درک می‌کنند درجه‌ای فراتر از این دارند؛ و این روشی است از گمراه کردن که در تیزهوشان بسیار مؤثّرست، و غرض آنان از میان برداشتن قوانین شرع است، امّا آنان برای هر شخص ضعیف به طریقی که درخور او باشد حیله می‌کنند تا او را گمراه کنند و این گمراهی خنک و آشکار و در حکم ضرب‌المثلی است که گویند: پرهیز از غذاهای مضر بر کسی که مزاج او به فساد گراییده واجب است. امّا کسی که اعتدال مزاج را بدست آورده است می‌تواند هرچه می‌خواهد در هر وقت که می‌خواهد بخورد. دیری نمی‌پاید که آن کس که بدین مصلحت‌اندیشی گمراه کننده گوش فرا داده است از خوراک‌های زیانبخش چندان بخورد که کارش به هلاکت بکشد.

اگر گویند شما مذهب‌های ایشان را یاد کردید امّا وجه ابطال آن را باز ننمودید، سبب چیست؟ گوییم: آنچه از ایشان نقل کردیم به اموری تقسیم می‌شود که بعضی از آنها را ممکن است به صورتی درآورد که ما منکر آن نباشیم و بعضی دیگر هست که شرع منکر آن است، و آنچه مورد انکارست مذهب فیلسوفان و ثنویان است و ردّ آن به درازا می‌کشد،

وانگهی آنها از ویژگی‌های این مذهب نیست تا در این مقام بدان بپردازیم. پس ما بدانچه خاصّ مذهب ایشان، و آن ابطال رأی و اثبات تعلّم از امام معصوم است بازمی‌گردیم. با این حال یک نکته را یاد می‌کنیم که بی‌هیچ تردیدی پشت ایشان را می‌شکند. مقصود ما ابطال مذهب ایشان در تمام آن دعاوی که بدانها از ما متمایزند، مانند انکار قیامت و قدیم بودن عالم و انکار معاد جسمانی و انکار بهشت و دوزخ و آنچه قرآن بر آنها دلالت دارد و با وجود شرح بسیار و توصیف آنها در قرآن ایشان آنها را انکار می‌کنند گوییم: شما آنچه راکه دعوی می‌کنید ازکجا دانستید؟ آیا ضروری است؟ یا از راه نظر، یا از راه نقل و سماع از امام معصوم؟ اگر از راه ضرورت آن را دانستید چگونه است که صاحبان عقل سلیم در آن باب با شما مخالفند؟ زیرا معنی ضرورت آن است که تمام عاقلان در درک آن، بی‌هیچ تأمّلی مشترک باشند، و اگر انسان بر هر چیزی که دل خودش می‌خواهد دعوی ضرورت کند، به خصم خویش نیز اجازه می‌دهد که برای نقیض آن مدّعی ضرورت شود. در این صورت، در هیچ حالی از احوال از این تنگنا راه رهایی نخواهد یافت.

اگر گویند ما آن را از راه نظر (با دلایل نظری) دانستیم آن هم از دو جهت باطل است: نخست اینکه آنان خود نظر را باطل می‌دانند. چه، نظر تصرّف به عقل است نه به تعلیم. پس چگونه می‌توان آن را از ایشان پذیرفت؟

غزّالی در مورد جهت دوم روی سخن را به فیلسوفان می‌کند و اندک‌اندک راه را بر ایشان می‌بندد و سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که آنچه را شما از لحاظ فکری ناممکن دانسته‌اید ممتنع و محال نیست. آنگاه روی در باطنیان آورده گوید: امّا باطنیان که منکر نظرند ممکن نیست به نظر تمسّک جویند. بلی، اگر باطنی گوید: امام معصوم مرا خبر داد که معاد غیرممکن است و من او را تصدیق کردم، آنگاه او را گوییم: چه چیز تو را

به تصدیق قول امامی که به گمان تو معصوم است و معجزه ندارد، و به روی گردانیدن از تصدیق محمّدبن عبدالله(ص) که معصوم و دارای معجزه است واداشت؟ و حال آنکه قرآن از آغاز تا پایان دالّ بر ممکن بودن وقوع آن است؟ نیز عصمت پیغمبر به معجزه داشتنش دانسته می‌شود، و عصمت آنکه تو مدّعی آن هستی فقط به هذیان و میل تو دانسته می‌شود و چگونه می‌توان گفتهٔ او را از قول پیغمبر برتر نهاد؟

اگر گوید آنچه در قرآن است ظواهرست و رمزی است برای بواطنی که کسی آنها را درنمی‌یابد و فقط امام معصوم آن را درک می‌کند و ما از او آموخته‌ایم، خواهیم گفت: آیا این بواطن را از مشاهدهٔ آن در دل وی به چشم خود آموختید یا از زبان وی شنیدید؟ دعوی مشاهده که ممکن نیست و ناگزیرست به شنیدن از زبان امام استناد کند. آنگاه گوییم از کجا یقین داری که لفظ او نیز باطنی ندارد که تو بر آن آگاه نیستی. پس نمی‌توان بدانچه از ظاهر لفظ او دریافته‌ای اطمینان کرد، و اگر گمان کنی که او به تو تصریح کرده و گفته است: آنچه یاد کردم آشکارست و رمزی در آن نیست و مراد ظاهر آن است گوییم از کجا دانستی که همین گفتهٔ او که این آشکارست و رمزی در آن نیست، خود نیز آشکار باشد و رمزی در آن نباشد که تو از آن آگاه نباشی؟ پس پیوسته او به لفظ خود تصریح می‌کند و ما گوییم ما از آن کسانیم که به ظواهر فریفته نمی‌شویم، شاید در آن رمزی باشد، و اگر باطن را انکار کند، باز گوییم شاید در انکار او رمزی نهفته باشد و اگر به سه طلاق سوگند خورد که هیچ رمزی جز ظاهر کلمات ندارد باز گوییم در طلاق وی رمزی است و ظاهر آن چیز و باطنش چیز دیگرست؛ و اگر بگوید این روش شما باب تفهیم را خواهد بست گوییم: شما نیز باب تفهیم را بر پیغمبر بسته‌اید. دو ثلث قرآن در وصف بهشت و دوزخ و حشر و نشرست و به سوگندها نیز مؤکّد شده و شما گویید: شاید زیر این رمزی باشد. نیز شما می‌گویید: چه فرقی است میان آن کس که در

امور قابل شناختن، در قرآن و اخبار، این همه تفسیر و تطویل کند، و آن یک که بگوید: من جز ظاهر را اراده نکردم. اگر او مجاز باشد که ظاهر را بگوید و مرادش چیزی غیر از آن باشد که می‌داند مردم آن را دریافته‌اند، می‌تواند در تمام آنچه گفته است، به واسطهٔ مصلحتی و سرّی که در آن است دروغ بگوید؛ و بر امامی که به گمان شما معصوم است جایزست که با شما سخنی بگوید و در دلش چیزی باشد نقیض آنچه یقین دارد که آن چیز به ذهن شما آمده است، و ممکن است آنها را با سوگندهای گران نیز مؤکّد کند برای مصلحتی و سرّی که در آن نهفته است؛ و این مطلبی است که هرگز نمی‌توان بدان جوابی داد و از همین جا می‌توان دانست که این فرقه از نظر مرتبه پست‌ترین تمام فرقه‌های گمراه است، زیرا جز این فرقه، هیچ فرقهٔ دیگر را نمی‌توان یافت که با نفس مذهب خویش مذهب خود را نقض کند. چه، مذهب وی ابطال نظر و تغییر الفاظ از موضوعات آن، به دعوی داشتن رمزست.

غزّالی در پایان این فصل این بحث را قدری بیشتر به درازا می‌کشد، امّا حاصل سخن او همان است که گفته آمد.

۵

عنوان باب پنجم چنین است: در فاسد ساختن تأویل‌های ایشان از ظواهر جلی و استدلال ایشان به امور عددی. مؤلّف این باب را نیز به دو فصل تقسیم کرده، در نخستین فصل تأویل از ظواهر را ردّ می‌کند و در فصل دوم توسّل ایشان به روابط اعداد و الفاظ را مورد گفتگو قرار می‌دهد و این است خلاصهٔ فصل نخست:

کوتاه سخن در این باب آنکه ایشان وقتی از بازگردانیدن خلق از کتاب و سنّت عاجز ماندند، آن دو را به حیلتگری و زبان بازی‌های فریبنده تأویل کردند و با جداکردن مقتضی هر لفظ از آن، برای باطل ساختن

معانی شرع از این کار بهره گرفتند و تأویل‌هایی را که آراستند برای تنفیذ پیروی ایشان و بیعت و دوستی با آنان است. چه، اگر به نفی محض و تکذیب مجرّد لب می‌گشودند نه تنها دوستدارانی نمی‌یافتند بلکه خود نخستین هدف‌ها و نخستین کشته‌شدگان بودند.

از تأویل‌های ایشان اندکی را یاد می‌کنیم تا به وسیلهٔ آنها برای ابطال عقایدشان استدلال کنیم. آنان گویند: تمام آنچه از ظواهر در تکالیف و حشر و نشر و امور الاهی وارد شده است، تمام مثال‌ها و رمزهایی است که هر یک باطنی دارد. در مسائل شرعی، معنی جنابت نزد ایشان مبادرت مستجیب به افشای سرّ پیش از رسیدن به درجهٔ استحقاق است، و معنی غسل تجدید عهدست از سوی کسی که چنین کرده است. نزد ایشان معنی جماع با حیوان درمان کسی است که عهدی بر او نیست و چیزی از صدقهٔ نجویٰ نپرداخته است و این صدقه نزد ایشان ۱۱۹ درهم است و گویند از اینجاست که شرع قتل را بر فاعل و مفعول واجب کرده است وگرنه چرا قتل بر حیوان (مفعول) واجب شود؟ زنا عبارت از القاء نطفهٔ علم باطل در نفس کسی است پیش از آنکه از عهد گرفته شود. احتلام آن است که زبانش به فاش کردن راز بر او پیشی گیرد. در این صورت غسل یعنی تجدید عهد بر اوست. طهور عبارت است از بیزاری و پاک‌شدن از هر اعتقاد مذهبی جز بیعت امام. روزه عبارت است از امساک از کشف سرّ. کعبه نبی است و باب علی، صفا نبی است و مروه علی، میقات اساس است و تلبیه اجابت داعی است، و هفت بار طواف بیت عبارت از طواف به محمّد تا تمام شدن نوبت امامان هفتگانه است. پنج نماز دلیل است بر اصول اربعه و امام. نماز صبح دلیل سابق و ظهر دلیل تالی و عصر دلیل اساس و مغرب دلیل ناطق و عشاء دلیل امام است، و به همین ترتیب گفته‌اند محرّمات عبارت از کسانی هستند که اهل شرّند و به پرهیز از ایشان مأمور شده‌ایم همچنان که عبادات عبارت از نیکانند که به پیروی از

آنان مأموریم.

امّا معاد، بعضی گمان برده‌اند که جهنّم و غُل‌ها و زنجیرهای آن عبارت از امور تکلیفی است که بر گردن جاهلان به دانش باطن است و آنان پیوسته بدین عذاب معذّبند و وقتی به دانش باطن نائل آمدند غُل‌های تکلیف از ایشان برداشته می‌شود و به رهایی از آنان احساس خوشبختی می‌کنند. آنان هر لفظ را که در کتاب و سنّت آمده است تأویل می‌کنند و می‌گویند: «جوی‌های شیر»[1] عبارت از معادن دین است که دانش باطن، بدان اهل علم را شیر می‌دهد و آنان را تغذیه می‌کند تا حیات لطیفشان دوام یابد. همانا غذای لطیف روح نوشیدن شیر علم از معلّم است، همان‌گونه که زندگی جسمانی به نوشیدن شیر از پستان مادر وابسته است و «جوی‌های شراب» عبارت است از علم ظاهر، و «جوی‌های عسل صاف شده» دانش باطن است که از حجّت‌ها و امامان فرا گیرند.

امّا معجزات، تمام آنها را تأویل می‌کنند و گویند معنی طوفان، طوفان علم است که متمسّکان به سنّت در آن غرقه می‌شوند و سفینه حرزی است که هرکس دعوت ما را اجابت کند بدان ایمن می‌شود، و آتش ابراهیم عبارت است از غضب نمرود نه آتش حقیقی، و معنی ذبح اسحاق گرفتن عهد از اوست. عصای موسی حجّت اوست که آنچه از شبهه‌ها برساخته‌اند می‌بلعد[2] نه پاره‌ای چوب. شکافته شدن دریا، منقسم شدن دانش موسی به قسمت‌هاست و مراد از دریا جهان است و مقصود از ابری که بر ایشان سایه افکند امامی است که موسی برای ارشاد و افاضهٔ دانش بر ایشان گماشت. مراد از ملخ و شپش و وزغ‌ها، پرسش‌های موسی و الزام‌های اوست که بر ایشان مسلّط شده بود، و منّ و سلوی دانشی است

---

۱. أَنهارٌ مِن لبن ـ قرآن کریم: ۱۵/۴۷.

۲. اشاره است به: فَأَلقی مُوسی عَصاهُ فَاِذا هِیَ تَلْقَفُ ماَیأفِکونَ ـ پس موسی عصای خویش بیفکند و آن هرچه را ساخته بودند بلعیدن گرفت. قرآن کریم: ۴۵/۲۶.

که از آسمان بر داعیان فرود می‌آید. معنی تسبیح گفتن کوه‌ها تسبیح مردانی است که در دین راسخ و در یقین استوارند. مراد از جنّ‌هایی که سلیمان‌بن داوود بر ایشان فرمانروایی یافت، باطنیان آن روزگار و مقصود از شیاطین ظاهریانی هستند که مکلّف به کارهایی دشوار شده بودند. عیسی از حیث ظاهر، دارای پدرست، و مراد از پدر، امام است. چه، او را امامی نبود و دانش را بی‌واسطه از پروردگار می‌گرفت و باطنیان ــ که لعنت خدای بر ایشان بادا ــ گمان دارند پدر او یوسف نجّارست. کلام او در گهواره عبارت است از آگاهی او در گاهوارهٔ قالب، او پیش از مرگ از آنچه دیگران پس از مرگ و رهایی از قالب بدان آگاه می‌شوند اطلاع داشت. مراد از مرده زنده کردن عیسی، زنده کردن مردم به دانش از مردگی جهل و نادانی باطن است. مقصود از درمان کردن کور مادرزاد رهایی از کوری گمراهی، و برص کفر، به نیروی بینایی حقیقت آشکارست. ابلیس و آدم ابوبکر و علی است، آنگاه که ابوبکر به سجود بر علی و پیروی از او مأمور شد و ابا کرد و خویش را بزرگ‌تر پنداشت. نیز گمان می‌برند که مراد از دجّال ابوبکرست، و او یک چشم است از آن روی که جز به چشم ظاهر نمی‌بیند. مراد از یَأجوج و مَأجوج نیز اهل ظاهرست.

این گونه است هذیان‌های ایشان در باب تأویل‌ها، و آن را نقل کردیم تا بدان بخندند، و به خدا پناه می‌بریم از زمین خوردن غافلان و سقوط جاهلان، و ما در ردّ ایشان به سه روش می‌کوشیم: ابطال و معارضه و تحقیق.

ابطال آن است که گوییم: از کجا دانستید که مراد از این الفاظ آن است که شما می‌گویید؟ اگر آن را از نظر و عقل گرفته‌اید آن نزد شما باطل است، و اگر آن را از لفظ امام معصوم شنیده‌اید، صراحت لفظ او بیش از صراحت الفاظی است که شما تأویل کرده‌اید نیست. شاید مراد او چیزی دیگر باشد، پوشیده‌تر از این باطنی که یاد می‌کنید. وانگهی، شما از ظاهر

به یک درجه درگذشته و گمان برده‌اید که مراد از کوه‌ها مردان است. امّا مراد از مردان چیست؟ شاید مراد از آن نیز چیز دیگرست؛ و گویید مراد از شیاطین اهل ظاهرست. مراد از اهل ظاهر چیست؟ مراد از شیر، علم است امّا معنی علم چیست؟ اگر گویند علم، و مردان و اهل ظاهر در مقتضی خویش، بنا به وضع لغت صریح است، گوییم اگر تو با یک چشم از یک سو نظر کنی در این صورت مقصود از دجّال و یک چشم بودن وی تویی، که تو هم به یکی از دو چشم می‌نگری چون گویی معنی مردان ظاهرست، گوییم تو نیز از چشم دیگر که به کوه نظر می‌کند نابینایی. چه، کوه نیز آشکار است، و اگر گویی ممکن است کوه‌ها کنایه از مردان باشد گوییم ممکن است مردان نیز کنایه از چیزی غیر از ایشان باشد همان گونه که شاعر با دو مردی که یکی درزی و دیگری جولاهه است از امور افلاک و اسباب عالم بالا تعبیر کرده است و گوید:

بر فلک بر دو شخص پیشه ورند　　این یکی درزی آن دگر جولاه
این ندوزد مگر کلاه ملوک　　و آن نبافد مگر پلاس سیاه[1]

و در هر فنّ بر همین قیاس است و اگر بتوان تسبیح کوه‌ها را به تسبیح مردان بازگرداند می‌توان معنی رجال را در گفتهٔ خدای تعالیٰ: مردانند که تجارت و معامله‌ای از یاد خدا غافلشان نکند[2]، نیز به کوه‌ها باز گرداند و این مناسبت از دو طرف صدق می‌کند. پس اگر بتوان کوه‌ها را به مردان و مردان را نیز به چیزی جز خود بازگرداند ممکن است این باطن سومین را

---

۱. این دو بیت از ابوالحسن شهید بلخی است. رجوع شود به سخن و سخنوران، از شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸ ش / ۱۹۷۹ م، ص ۱۷. ظاهراً شهید کوشیده که همان دو بیت عربی را که غزّالی در متن آورده ترجمه کند و انصاف را در این کار توفیق نیز یافته است. بیت‌های عربی این است:

رَجُلان خَیاطٌ وَ آخَرُ حائکٌ　　مُتَقابِلانِ عَلَی السَّماکِ الأعزَلِ
لا زالَ یَنسِجُ خِرقَةَ مُدْبِرٍ　　وَ یَخِیطُ صاحِبُهُ ثیابَ المُقبِلِ

۲. رِجالٌ لا تُلهیهم تِجارَةٌ وَ لا بَیعٌ عن ذِکرِ اللّهِ ـ قرآن کریم: ۳۷/۲۴.

نیز بر چهارمین بازگرداند و این تسلسل تا بدان حدّ ادامه می‌یابد که تفاهم و تفهیم را باطل می‌کند و ممکن نیست که بتوان دربارهٔ حائز رتبهٔ دوم حکمی کرد که سومین و چهارمین آن را حائز نشوند.

روش دوم، معارضهٔ فاسد به فاسد است و آن اینکه تمام اخبار را بر نقیض مذهب ایشان تأویل کنیم. مثلاً دربارهٔ قول پیغمبر: «فرشتگان به خانه‌ای که تصویری در آن است در نمی‌آیند»[1] گوییم: یعنی عقل به دماغی که در آن تصدیق معصوم وجود دارد وارد نمی‌شود. یا در مورد گفتهٔ رسول (ص): «اگر سگ در ظرف یکی از شما آب نوشید هر آینه آن را هفت بار بشویید»[2] گوییم یعنی اگر یکی از باطنیان با دختر شما زناشویی کرد، او را از پلیدی این مصاحبت به آب علم و صفای عمل بشویید، بعد از آنکه او را به خاک اذلال مالیدید. یا اگر کسی گفت: نکاح جز با حضور شاهدان و ولی بسته نمی‌شود،[3] و نیز گفتهٔ او (ص): هر نکاحی که چهارتن در آن حضور نیابند زناست،[4] گوییم یعنی: هر اعتقادی که در آن به خلافت خلفای چهارگانه: ابوبکر و عمر و عثمان و علی شهادت ندهند باطل است. یا مراد از گفته رسول (ص): زناشویی نیست مگر با ولی و دو شاهد عادل[5] این است که همخوابگی حاصل نمی‌شود مگر با آلت و دو بیضه، و حرف‌های باطل و بیوده‌ای از این دست.

مقصود از همین اندازه گفتگو نیز معارضهٔ فاسد به فاسد و شناساندن آن و گشودن راه در این باب است و چون بدان راهنمایی شدی از بازگردانیدن هر لفظ کتاب یا سنّت به نقیض اعتقاد ایشان ناتوان نیستی.

---

۱. لا تَدخُلُ المَلائِکَةُ بَیتاً فِیهِ صُورَةٌ. این حدیث را احمد در مسند خود و ترمذی در سنن و ابن‌حسان در صحیح خویش آورده است. رجوع کنید به: السراج المنیر شرح الجامع الصغیر للعزیزی: ۱/۳۹۶. صورت معروف حدیث این است: إنَّ المَلائِکَةَ لا تَدخُلُ بَیتاً فیهِ تماثیل او صُورَةٌ.

۲. إذا وَلَغَ الکَلبُ فی أناء أَحَدِکُم فَلیَغسِلهُ سبعاً.

۳. أَلنِّکاحُ لا یَنْعَقِدُ بِغَیرِ شُهوُدٍ وَ وَلِیٍّ.

۴. کُلُّ نِکاح لا یَحضُرهُ أَربَعَةٌ فَهُوَ سِفاحٌ.

۵. لا نِکاحَ إلّا بِوَلِیٍّ و شاهِدَیَ عادِل.

پس اگر گویند شما که در حدیث «فرشتگان به خانه‌ای که تصویری در آن است درنمی‌آیند» کلمهٔ «تصویر» را به معصوم باز می‌گردانید، چه مناسبتی میان آنهاست؟ خواهی گفت: شما نیز ثعبان را به برهان و پدر را ــ در حقّ عیسی ــ به امام و شیر را در جوی‌های شیر بهشت به دانش، و جنّ را به باطنیان و شیاطین را به ظاهریان و کوه‌ها را به مردان بازمی‌گردانید. چه مناسبتی میان اینهاست؟ و اگر گویند: برهان شبهه را نابود می‌کند همچنان که ثعبان غیر خود را، و امام مفید وجود علمی است همچنان که پدر مفید وجود شخصی است و شیر شخص را تغذیه می‌کند همچنان که علم روح را، و جنّ باطن است مانند باطنیان، بدیشان خواهی گفت: اگر شما بدین اندازه از مشارکت اکتفا می‌کنید، پس خداوند هیچ دو چیزی را نیافریده است که میان آن دو در بعضی اوصاف مشارکت نباشد: ما نیز صورت را به امام بازگرداندیم زیرا صورت مثالی است که روح ندارد همان گونه که امام نزد شما معصوم است ومعجزه ندارد و دماغ مسکن عقل است همان گونه که خانه مسکن عاقل است و فرشته چیزی روحانی است همان گونه که عقل نیز چنین است. پس ثابت شد که مراد از قول نبی «فرشتگان به خانه‌ای که تصویری در آن است درنمی‌آیند» این است که «خود در دماغی که اعتقاد به عصمت امام در اوست وارد نمی‌شود» و چون این را شناختی، هر لفظی را که ایشان گویند بگیر و آنچه را نیز دلخواه تُست بگیر، و در میان آن دو مشارکتی را که به هر وجهی وجود دارد پیدا کن و آن لفظ را بدین بازگردان و تأویل کن و این، به موجب گفتهٔ ایشان دلیل خواهد شد. همان گونه که در مناسبت میان فرشته و عقل و دماغ و خانه و تصویر و امام دیدی، و چون این باب بر تو گشوده شود بر وجوه حیلت‌های ایشان و تلبیس در انتزاع موجبات الفاظ و گذاشتن هوس‌های خود به جای وجوه حیلت‌های ایشان و تلبیس در انتزاع موجبات الفاظ و گذاشتن هوس‌های خود به جای آن برای رسیدن به

ابطال شرع آگاه شده‌ای و همین اندازه برای باطل ساختن تأویل ایشان کافی است.

راه سوم تحقیق است و آن اینکه گویی: اگر مسامحه کنیم و چنین بگوییم که این باطن‌ها و تأویل‌هایی که کرده‌اید درست هستند، حکم آنها در شرع چیست؟ آیا پوشیده داشتن آن واجب است یا آشکار کردن آن؟ اگر گویند آشکار کردن آن بر هر کسی واجب است، گوییم پس چرا محمّد (ص) آن را پنهان کرد و چیزی از آن را با صحابه و عامّهٔ مردم بازنگفت تا به این روزگار رسیدیم و هیچ کس از این گونه مطالب خبر نداشت؟ و چگونه پوشیده نگاهداشتن دین خدا جایزست و حال آنکه خدای تعالیٰ گفت «هر آینه باید آن را بر مردم روشن کنند و پنهانش ندارند»[1] و آن هشداری است بر اینکه نهان داشتن دین روا و حلال نیست؛ و اگر گویند: پوشیدن آن واجب بود، گوییم: چیزی از اسرار دین که پوشیدن آن بر رسول خدای (ص) واجب بود، چگونه است که فاش کردن آن بر شما حلال شده است؟ و گناه فاش کردن راز از سوی کسی که بر آن آگاهی یافته است از بزرگ‌ترین جنایت‌هاست. پس اگر نه چنین بود که صاحب شرع رازی بزرگ را می‌دانست و در نهان داشتن این اسرار مصلحتی کلّی می‌دید چرا آن را پنهان داشت؟ و چرا این ظواهر را به گوش خلق تکرار کرد و چرا در کلمات قرآن وصف بهشت و دوزخ را مکرّر با لفظهای روشن بیان کرد با آنکه می‌دانست مردم چیزی، خلاف آن باطنی که حقّ است از آن می‌فهمند و بدین ظواهر که حقیقتی در آن نیست معتقد می‌شوند؟ پس اگر بگوید که پیغمبر آنچه را که مردم از آن می‌فهمیدند نمی‌دانست، نسبت دادن جهل به معنی واقعی کلمه بدوست، و اگر گویند پیغمبر (ص) به طور قطعی می‌دانست که خلق از این گفتهٔ او: سایهٔ پیوسته

۱. لِتُبَيِّنُنَّه لِلنّاسِ وَ لا تَكتُمُونَهُ. قرآن کریم: ۱۸۷/۳.

و آب روان، و میوهٔ فراوان[1] چیزی جز مفهوم آن در زبان را در نمی‌یابند ـ. و سایر لفظها نیز چنین است، و یا علم بدین امر، آن را با تکرار و سوگند خوردن تأکید کرده است، پس چرا شما این راز را فاش کرده و این پرده را دریده‌اید؟ و آیا این خروج از دین و مخالفت با صاحب شرع و انهدام تمام آن چیزی نیست که او بنیان نهاده است؟ و این در صورتی است که ما از راه جدل چنان بگیریم که آنچه شما دربارهٔ باطن کلمات می‌گویید، نزد خدای حقّ است، و این دامی است که از آن بیرون نتوانند آمد.

و اگر گویند: این رازی است که افشای آن بر عامّهٔ مردم جایز نبود، از این روی رسول اللّه (ص) آن را فاش نکرد، امّا نبی حقّ داشت که آن را بر سوس خود، که وصی و پس از وی جانشین اوست آشکار کند و آن را تنها بر علی فاش کرد، گوییم: آیا علی آن را به کسی غیر از سوس و خلیفهٔ خود فاش کرد یا نه؟ پس اگر آن را جز به سوس خود، فاش نکرد، و همچنین این راز تا به امروز به سوس سوس و خلیفهٔ خلیفه فاش شده، پس چگونه است که اکنون به دست مردم نادان افتاده است که از آن سخن می‌گویند و کتاب‌ها را از توصیف آن پر کرده‌اند و این سخن بر سر تمام زبان‌ها افتاده است؟ ناچار باید بگویند یکی از جانشینان عصیان کرد و راز را بر غیر اهل آن فاش ساخت و بدین ترتیب انتشار یافت، در صورتی که درنظر ایشان، این جانشینان معصومند و تصوّر گناه بر ایشان نمی‌رود ... .

دنبالهٔ بحث به همین ترتیب ادامه می‌یابد و غزّالی هر گونه صورت مفروض و ممکن را برای رفع این ایراد و دفاع باطنیان از انتشار امر خویش پیش می‌کشد و به ابطال آن استدلال می‌کند تا سرانجام هیچ راهی نمی‌ماند جز اثبات این نکته که اعتقاد به تأویل باطل است.

دومین فصل این باب استدلال باطنیان به اعداد و حروف است. غزّالی

---

۱. وَ ظِلٍّ مَمدودٍ وَ ماءٍ مَسکوبٍ وَ فاکِهةٍ کَثیرَةٍ. قرآن کریم: ۵۶/۳۰-۳۲.

گوید: این نوعی از جهالت است که در میان تمام فرقه‌ها ویژهٔ این فرقه است. طوایف گمراه با انشعاب کلام و انتشار راه‌های خویش در تنظیم شبهات، هیچ یک به این راه نرفته و آن را رکیک دانسته، و حتّی عوام و جاهلان ایشان به ضرورت بطلان آن آگاه بوده و آن را ناخوش داشته‌اند و اینان بدان چسبیده‌اند و شک نیست که غریق به هر چیز تمسّک می‌جوید و نادان به هر ابهامی متزلزل می‌شود و به شک می‌افتد و ما اندکی از آن را یاد می‌کنیم تا کسی که در آن نظر می‌کند بر سلامت عقل و اعتدال مزاج و صحت فطرت خویش خدای را شکر گزارد. چه، فریفته شدن بدین چیزها جز از کم خردی و سبک عقلی سرچشمه نمی‌گیرد.

آنان گویند: در سر آدمی هفت سوراخ است و آسمان‌ها هفت و زمین‌ها هفت و اختران ــ یعنی سیارگان ــ هفت و ایّام هفته هفت‌اند، و این دلیل آن است که دور امامان نیز به هفت پایان می‌یابد؛ و گمان دارند که طبایع چهار و فصل‌های سال نیز چهار است و این بر اصول چهارگانه دلالت می‌کند که عبارتند از سوابق و تالی دو خدای، و ناطق و اساس دو امام. و عقیده دارند که برج‌ها دوازده است و این امر بر حجّت‌های دوازده گانه دلالت می‌کند. و ای بسا که از شکل جانوران نیز دلالت‌هایی را پیدا می‌کنند. گویند آدمی به شکل حروف محمّد است. سر او چون (م) و دست‌های گشاده‌اش چون (ح) و عَجُز (سرین) او چون (م) و دو پای او چون (د) است و بر همین قیاس به شکل مرغان و چارپایان نیز استدلال و گاه حروف و اعداد آن را تأویل می‌کنند. مثلاً گویند: پیامبر گفت «مأمور شدم با مردم پیکار کنم تا بگویند خدایی جز اللّه نیست و چون گفتند، خون و مال ایشان از من ایمن است مگر به حقّ آن»[1] گویند: حقّ آن

---

۱. أَمِرتُ أَن أُقاتِلَ النّاسَ حَتّی یَقُولوُا لا اِلهَ الاّ اللّه، فَاِذا قالُوها عَصَموُا مِنّی دِماءهُم وَ اَموالَهُم اِلّا بِحَقِّها.

حدیثی است متواتر، و از اصول و قواعد اسلام است. ابوهریره آن را روایت کرده و در

چیست؟ گویند معرفت حدود آن، و گمان دارند که حدود آن شناسایی اسرار حروف آن است و آن اینکه: لا اله الّا اللّه چهار کلمه و هفت فصل، و آن قطعه‌ها (هجاها)ی این کلمه است و سه جوهر دارد. «لا» حرف است و باقی می‌ماند اله و الّا و اللّه که سه جوهرست، و تمام آن دوازده حرف است، وگمان دارند که چهار کلمهٔ این عبارت دال بر دو مدبّر علوی: سابق و تالی، و دو مدبّر سفلی: ناطق و اساس است. این دلالت آن است بر روحانیّت، امّا دلالت آن بر جسمانیّت مربوط به طبایع چهارگانه است. امّا جوهر سه‌گانه دال است بر جبریل و میکائیل و اسرافیل از روحانیّت، و بر طول و عرض و عمق، اگر بدان اجسام را بنگری؛ و فصل‌های هفتگانه از روحانیّت دال بر انبیای هفتگانه و از جسمانیّت بر هفت اخترست. چه، اگر پیامبران هفتگانه نبودند شرایع دگرگون نمی‌شدند، همان گونه که اگر هفت اختر نبودند زمان‌ها اختلاف نمی‌یافتند. حرف‌های دوازده‌گانهٔ این عبارت در روحانیّت دلالت بر حجّت‌های دوازده گانه و در جسمانیّت بر برج‌های دوازده گانه دارد.

به همین ترتیب در گفته‌های رسول و در حرف‌ها و آغاز سوره‌ها تصرّف کرده و حماقت‌های گوناگون آشکارا کرده‌اند که علاوه بر عاقلان، دیوانگان نیز بدان می‌خندند.

وی برای ابطال این گونه مطالب دو روش را برگزیده است.

مطالعه: این ضرورت‌ها را از کجا دانستید؟ از ضرورت عقل، یا نظر، یا شنیدن از امام معصوم؟ اگر به ضرورت عقل دعوی کنند گوییم خرد شما

صحیح بخاری و مسلم آمده و ابوداود و ترمذی و نسائی و ابن‌ماجه نیز در سنن خود آن را روایت کرده‌اند و صورت مشهور آن این است:

أمِرتُ أن أُقاتِلَ النّاسَ حَتّی یَشهَدوا أن لا اِله الّا اللّه وَ اِنّی رَسول اللّهُ فَاِذا قالوها عَصَمُوا مِنّی دِماءهُم وَ اَموالَهُم اِلّا بِحَقِّها وَ حِسابُهُم عَلَی اللّهِ. رجوع کنید بـه: السراج المنیر شرح الجامع الصغیر: ۲۹۷/۱.

سرگشته شده که این را بر ساخته‌اید، امّا از معارضی ایمن نیستید که او نیز به صورت عقلی بطلان آن را دعوی کند، و مقام چنین کس مقام کسی است که با حقّ در برابر فاسد معارضه کند، به جای کسی که با فاسد در برابر فاسد معارضه می‌کند، و اگر آن را به نظر عقل شناختید، نظر عقل به دلیل اختلاف عقلا در نظرهای خویش، نزد شما باطل است، و اگر راست می‌گویید وجه این امر نظری، و روش استدلال به این گونه حماقت‌ها را بگویید تا ما نیز بهره‌مند شویم؛ و اگر آن را از قول امام معصوم دانستید، نخست روشن کنید که آیا نقل کنندهٔ از او نیز معصوم است؟ و ناقلان از او به حدّ تواتر رسیده‌اند، سپس ثابت کنید که محال است وی، آنچه را که می‌داند باطل است به شما بگوید. چه، ممکن است او با گفتن این سخنان ابلهانه با شما حیله کرده و شما را فریفته باشد و حال آنکه باطل بودن آن را می‌داند، همان گونه که شما در حقّ نبی (ص) گمان برده‌اید که وی مردم را با وصف بهشت و دوزخ، و با آنچه از پیامبران گذشته دربارهٔ زنده کردن مردگان و اژدها ساختن عصا نقل کرد فریب داده و در تمام آن موارد دروغ گفته و آنها را یاد کرده، با اینکه می‌دانسته است مردم بی شک فقط ظواهر آن را می‌فهمند و این کار به خلاف حقّ است امّا شاید مصلحتی در آن دیده است. شاید امام معصوم شما نیز مصلحت دیده است که خردهای شما را دست بیندازد و به ریش شما بخندد و این تُرّهات را برای نشان دادن کمال سلطهٔ خود بر شما، و بنده کردن شما و مباهات کردن به نهایت تیزهوشی و درایت خویش در فریب شما بر شما القا کرده باشد. کاش می‌دانستم شما چگونه از دروغگویی به اقتضای مصلحتی که دیده است، از او ایمن شده‌اید و حال آنکه آن را در مورد نبی (ص) تصریح می‌کند. آیا میان آن دو فرقی است جز آنکه نبی مؤیّد به معجزه‌ای است که دلیل صدق اوست و آنکه شما بدو آسوده‌اید معجزه‌ای جز حماقت شما ندارد. این، روش مطالبه است.

امّا روش معارضه: در این روش آهنگ تعیین تمام صورت‌ها را نداریم. فقط راهی را می‌آموزیم که بر هرچه حروف و اشکال در جهان است می‌توان تعمیم داد. هر موجود، یا معادل عددی آن ناگزیر از یک تا ده است و بالاتر از آن ارقامی نیست. وقتی چیزی واحد را دیدی آن را دلیل محمّد (ص) بگیر، و اگر دو چیزی دیدی بگو بر شیخین ــ ابوبکر و عمر ــ دلالت می‌کند، و اگر سه بودند محمّد (ص) و ابوبکر و عمر، و اگر چهار خلفای چهارگانه و اگر پنج محمّد (ص) و خلفای چهارگانه، نیز بگو آیا راز آن را می‌دانید که چرا در سر آدمی پنج سوراخ است؟ دلیل آن این است: آنکه یکی است، و آن دهان است دال بر محمّد (ص) است که یکی است و دو چشم و دو سوراخ بینی و دال بر خلفای چهارگانه است، نیز بگوی آیا سرّ نام محمّد را که چهار حرف است می‌دانید؟ اگر گفتند، بگوی آن چیزی است که جز فرشتهٔ مقرّب از آن آگاه نیست و نشان می‌دهد که نام جانشین وی دارای چهار حرف، و آن عتیق[1] است نه علی که نام وی دارای سه حرف است، و اگر به هفت برخوردی برای مبالغه در سخن گفتن به خلاف میل ایشان به هفت خلیفهٔ بنی‌امیّه استدلال کن، چون شأن خلفای عبّاسی بالاتر از آن است که در معارضه با باطنیان بدیشان استدلال کنند، و بگو تعداد آسمان‌ها و اختران هفتگانه و هفت روز هفته دلیل است بر معاویه و یزید و مروان و عبدالملک و ولید و عمربن عبدالعزیز و هشام و سپس هفتمین که مورد انتظارست و او را سفیانی خوانند، و این قول فرقهٔ امویّه از امامیان (طرفداران امامت و نصب آنان از خاندان اموی) است. یا به مذهب راوندیان با ایشان مقابله کن و بگوی: عدد هفت دلالت می‌کند بر عبّاس و عبدالله بن عبّاس و علی بن عبدالله و محمّد بن علی و ابراهیم امام و ابوالعباس سفاح و سپس منصور. به همین ترتیب اگر به اعداد ده یا دوازده بازخوردی به همان تعداد از خلفای بنی‌عبّاس بشمر، و بگو میان

---

۱. نام ابوبکر «عتیق» است و چنان‌که می‌دانیم ابوبکر کنیهٔ اوست.

این دو کلام چه تفاوتی است؟ و مبالغه در این راه برای دانشجو شایسته نیست، از این روی به مطلبی دیگر می‌پردازیم.

۶

باب ششم بزرگترین باب فضائح است و نزدیک ۶۰ صفحه یعنی بیش از ربع کلّ کتابی را که دارای ده باب است برگرفته است. مؤلّف در آغاز این باب به بیان شبهات باطنیان می‌پردازد و گوید:

راه ما این است که شبهات آنان را تا آخرین حد امکان مرتّب سازیم، آنگاه نشان دهیم که کمینگاه تلبیس در آن در کجاست. مقصد نهائی و دعوی آخرین ایشان این است که شناسندهٔ حقیقت هر چیزی متصدّی امامت در مصر، و بر تمام خلق اطاعت و آموختن از او فرض است تا از آن راه به سعادت دنیا و آخرت رسند. دلیلشان بر این گفتار این است که آنچه در تصوّر آید و بتوان از آن به نفی یا اثبات خبر داد، در آن حقّ و باطل وجود دارد. حقّ یکی است و باطل در برابر اوست، و همه حقّ یا همه باطل نیست. این مقدّمهٔ نخستین است.

تمیز دادن حقّ از باطل امری است واجب و از آن گزیری نیست، و هیچ کس برای صلاح دین و دنیای خود از آن بی نیاز نیست. این مقدّمهٔ دوم است.

دریافت حقّ نیز به دو صورت است: یا انسان شخصاً و با نظر عقل خویش، بی‌آموزش آن را درمی‌یابد، یا از کس دیگر و از راه آموزش بدان می‌رسد. این مقدّمهٔ سوم است.

اگر شناختن حقّ به طریق استقلال، از راه نظر و داوری عقل ،باطل شد ناگزیر آموختن از دیگری واجب می‌شود. در معلّم نیز یا شرط است که از خطا و لغزش معصوم، و این خاصیّت ویژهٔ او باشد، یا آنکه آموختن از هر کس جایز نیست، و اگر آموخن از هر کس، در هر درجه باشد، به علّت

کثرت گویندگان و معلّمان، و تعارض گفته‌های ایشان باطل شد، واجب بودن آموزش از کسی که از دیگر مردم به عصمت ممتاز است ثابت می‌شود. این مقدّمهٔ چهارم است.

امّا یا جهان از چنین معصومی خالی نیست، یا رواست و یا محال است که خالی باشد. روا دانستن خالی بودن جهان از معصوم باطل است. زیرا اگر ثابت شود که او تنها شناسندهٔ حقّ است، در خالی بودن جهان از وجود وی پوشیده شدن حقّ و بسته شدن راه ادراک آن لازم می‌آید و این امر موجب فساد کار خلق در دین و دنیاست و این عین ظلم و متناقض با حکمت است و از خدای سبحانه این کار شایسته نیست. چه، او حکیم و منزّه از ظلم و قبایح است. این مقدّمهٔ پنجم است.

امّا این معصومی که ناچار جهان نباید از وجود وی خالی باشد از دو حال بیرون نیست: یا بر او رواست که خود را پنهان دارد و آشکار نشود و مردم را با حقّ نخواند، یا آشکار شدن بر او واجب است. امّا اینکه پنهان شدن را بر او روا بدانیم باطل است. چه، آن پوشیدن حقّ است و ظلمی است متناقض با عصمت. این مقدّمهٔ ششم است.

پس ثابت شد که در جهان معصومی هست که بدین دعوی تصریح می‌کند، و فقط نظر در تعیین آن باقی است. اگر در جهان دو مدّعی وجود داشتند بر ما تمیز آن یک که بر حقّ است از آنکه بر باطل است دشوار می‌شد. امّا اگر جز یک تن مدّعی یافت نشد دیگر امکان اشتباه نیست و به طور قطع او همان معصوم است و به دلیل و معجزه‌ای نیاز ندارد و مثال آن این است که اگر گویند در اتاقی از این خانه مردی عالم است، و ما در آن اتاق مردی را دیدیم؛ اگر در آن خانه اتاقی دیگر باشد این شک برای ما باقی می‌ماند که آیا این مردی را که دیدیم همان عالم است یا نه، امّا اگر دانستیم که در آن خانه اتاقی جز همان که دیده‌ایم نیست، به ضرورت می‌دانیم که او همان مرد عالم است. قول دربارهٔ امام معصوم نیز چنین

است و این مقدّمهٔ هفتم است.

و به طور قطع دانسته شد که احدی در جهان نیست که مدّعی باشد او امام حقّ و آگاه به اسرار خداوندی در تمام مشکلات و نایب رسول خدا در تمام معقولات و مشروعات و دانای تنزیل و تأویل است به علمی قطعی نه ظنّی، جز آنکه در مصر متصدّی امرست. این مقدّمهٔ هشتم است.

بنا بر این او امام معصومی است که بر تمام خلق واجب است حقایق حقّ را از او بیاموزند و از طریق وی معانی شرع را بشناسند و این نتیجه‌ای است که خواستار آن و در پی اثبات آن بودیم.

آنگاه گویند: این از لطف خدا و نیکویی او با خلق است که هیچ کس را جز امام حقّ در میان ایشان باقی نگذاشت که دعوی عصمت کند. چه، اگر مدّعی دیگری ظاهر می‌شد تمیز محقّ از مبطل دشوار بود و خلق در آن گمراه می‌شدند. از اینجاست که هرگز خصمی در برابر امام نمی‌بینیم و هر که هست منکر اوست، همان‌گونه که نبی (ص) نیز هرگز خصمی نداشت، و خصم کسی است که بگوید تو پیامبر نیستی بلکه من پیامبرم. امّا منکر کسی است که آن مرتبه را برای خود دعوی نمی‌کند، و همهٔ مخالفان منکر نبوّت او بودند. کار امام نیز چنین است. آنگاه گویند: امّا بنی‌عبّاس، در میان ایشان کسی نبود که برای خود عصمت و اطلاع بر حقاق امور و اسرار شرع و بی‌نیازی از نظر و اجتهاد به ظنّ را دعوی کند و این همان خاصیّت مطلوب است، تنها کسی که چنین دعویی کرده، از عترت رسول اللّه (ص) و ذرّیهٔ وی است، و خداوند خلق را از معارضه با ایشان در دعویی مانند آن باز داشته است تا حقّ در جای خود قرار گیرد و شک از دل مؤمنان برخیزد، و آن لطف و رحمتی از خدای است تا جایی که اگر شخصی را فرض کنیم که این امر را برای خود دعوی کند جز در مقام هزل یا جدل نیست، امّا اینکه پیوسته بدان معتقد باشد، یا به موجب آن رفتار کند،

هرگز!

اینها مقدّماتی است روشن و دیگر برای ما چیزی نماند جز آوردن دلیل بر بطلان نظر عقل، چون گفتیم: آدمی یا حقّ را شخصاً و از راه توسّل به خرد خویش، و یا از راه آموزش از دیگران می‌شناسد. اکنون با دلایل عقلی و شرعی بر بطلان نظر عقل استدلال می‌کنیم. دلایل ما پنج است:

دلیل نخستین و آن دلالت عقلی است آنکه از روش عقل پیروی و آن را تصدیق می‌کند، در تصدیق وی تکذیب آن نیز نهفته و او غافل از آن است. زیرا هیچ مسئلهٔ نظری نیست که ما به دلالت عقل بدان نائل باشیم، مگر آنکه خصمی داشته باشیم که به دلالت عقل به نقیض آن قائل باشد. اگر عقل، داوری راستگو باشد، عقل خصم نیز داوری راستگوی است، و اگر گویی من گفتهٔ خصم خود را به راست نمی‌دارم تناقض در کلام تُست. زیرا عقلی (عقل خودت) را تصدیق و مانند آن (عقل خصم) را تکذیب کرده‌ای، و اگر گویی خصم من راست می‌گوید، وی خواهد گفت: تو دروغ می‌گویی و بر باطلی (زیرا ناچار با این سخن گفتهٔ خود و نظر خود را تکذیب کرده‌ای) و اگر گمان کنی که خصم من عقل ندارد و یا من عقل دارم، دعوی خصم تو نیز عیناً همین است و به چه چیز می‌توان آن دو را بازشناخت؟ به درازی ریش یا سپیدی رخسار یا بسیاری سرفه یا تیزی در دعوی، و در اینجا زبان به استهزا و استخفاف می‌گشایند. چه، گمان دارند در کلامشان ید بیضایی است که جواب ندارد.

دلیل دوم: وقتی مردی حاکم و جویای راهنمایی، در مسئله‌ای شرعی یا عقلی شک کند، و گمان برد که از شناخت دلیل آن عاجزست بدو چه خواهید گفت؟ آیا او را به عقل خویش حواله خواهید داد؟ شاید وی مردی نادان و سبکسر و از شناختن دلایل عقلی ناتوان باشد، یا مردی تیزهوش و داناست که در حدّ امکان تیرهای رأی و نظر را پرتاب کرده امّا به هدف نرسیده و مسئله بر او آشکار نشده و در شک مانده است. آیا او

را به خرد خویش ـ که خود به تصوّر آن معترف است ـ بازمی‌گردانید و این محال است؟ یا بدو خواهید گفت: راه نظر، و دلیل مسئله را از من بیاموز. اگر چنین گفتید قول خود را در ابطال تعلیم نقض کرده‌اید. چه، خود به تعلیم فرموده و آن را راهی درست دانسته‌اید و این مذهب ماست، جز اینکه شما خود برای خود منصب تعلیم را قائل نیستید و از خصمی که معارض شما و عقل او مثل عقل شماست خجالت نمی‌کشید. اگر گفت: خصم تو نیز مرا به آموختن از خویش می‌خواند و من در تعیین معلّم سرگشته مانده‌ام. هیچ یک از شما مدّعی عصمت برای خویش نیست، و معجزه‌ای ندارد که او را از دیگران متمایز سازد و منفرد در چیزی نیست که بدان از دیگران جدا شود، و من نمی‌دانم از فلسفی پیروی کنم یا از اشعری یا معتزلی، و حال آنکه گفته‌های ایشان معارض و عقل‌هاشان همانند یکدیگرست و من در نفس خویش نمی‌توانم کسی را به درازی ریش یا سپیدی روی از دیگری برتر نهم و آنان هیچ وجه تمایزی جز این گونه چیزها ندارند. امّا در مورد عقل، و دعوی، و فریب خوردن، تمام آنها در نفس خویش یکسان است. چه، هر کسی می‌گوید خودبر حقّ و رفیقش بر باطل است و رفیق او نیز دچار همین گرفتاری است و در نظر آن کس که شناسای کار است چه اندازه تناقض در این کلام شدید است!

دلیل سوم: گویند وحدت دلیل حقّ و کثرت دلیل باطل است. پس اگر گوییم پنج و پنج چه قدر می‌شود؟ حقّ یکی است و آن این است که بگوییم: ده، و باطل بسیارست و آن را شماره نیست و آن هر عددی جز ده، فراز یا فرود آن است؛ و وحدت لازمهٔ مذهب تعلیم است. هزاران هزار تن را بر این اعتقاد گرد می‌آورد و سخن ایشان یکی است و اختلاف میان ایشان قابل تصوّر نیست ـ. امّا کثرت و اختلاف دائمی لازمهٔ اهل رأی است و این دلالت دارد بر آنکه حقّ به دست فرقه‌ای است که لازمهٔ آن وحدت کلمه است و دلیل آن گفتهٔ خدای تعالیٰ است: اگر از سوی غیر

خدای بود هر آینه اختلاف بسیار در آن می‌یافتند.[۱]

دلیل چهارم: گویند اگر چه ناظر نمی‌تواند همانندی میان خود و خصم را ببیند و خود را نیکو و خصم را بد می‌بیند، امّا شگفت نیست. چه، این غروری است که بر خلق چیره می‌شود و آن فریفته شدن به اصابت نظر و جودت عقل خویش است، گو اینکه آن از دلائل حماقت است. امّا شگفت‌تر این است که شخص همانندی میان دو حالت خویش را نیز درنمی‌یابد. وی چند بار خود را در حالتی دیده، سپس حالت وی تحوّل یافته، مدّتی به چیزی معتقد شده و به موجب حکم عقل صادق، آن را حقّ دانسته است. بعد چیزی به خاطر وی رسیده و به نقیض آن معتقد شده و گمان برده که اکنون از حقّ آگاه شده، و آنچه پیش از این بدان معتقد بوده خیالی فریبنده بیش نبوده است، و خویشتن را بر اعتقاد قاطع به حالت دوم می‌بیند که در واقع مساوی اعتقاد پیشین اوست و پیشتر بدان نیز همین قدر اعتقاد قاطع داشت. کاش می‌دانستم که وی امروز چگونه از فریب خوردن ایمن است و گمان نمی‌برد که ممکن است بر امری آگاه شود که بدو ثابت کند آنچه امروز بدان اعتقاد دارد باطل است؛ و هیچ ناظری نیست مگر اینکه بارها چنین اعتقادی داشته و پیوسته عقیده‌ای دیگر را برگزیده مانند سایر عقایدی که ترک گفته و پس از تصمیم گرفتن و قطع داشتن به درستی آنها، بطلانشان بر او ثابت شده است.

دلیل پنجم: و آن شرعی است. گویند رسول (ص) گفت: زود باشد که امّت من هفتاد و اند فرقه شود که یکی از آنها رستگاری یابد. گفتند کدام است؟ گفت: اهل سنّت و جماعت گفتند سنّت و جماعت چیست؟

---

۱. وَلَو کانَ مِن عِندِ غَیرِ اللّهِ لَوَجَدوا فیهِ اِختِلافاً کَثیراً. قرآن کریم: ۸۲/۴.

گفت آنچه اکنون من و یارانم برآنیم.[۱] آنگاه گویند: و آنان نبودند مگر بر راه پیروی و آموختن (از رسول) در آنچه اختلاف داشتند، و بر حکم رسول علیه‌السّلام در آن مورد، نه بر پیروی از رأی و عقل خویش، و این دلیل است که حقّ در آموختن است نه در نظر عقول.

غزّالی پس از نقل دلیل‌های گوید: و این تحریر دلیل‌های ایشان بود به قوی‌تر صورتی که بتوان آن را بیان داشت، و ای بسا که بیشتر از آن، از تحقیق در این دلایل تا بدین حد، ناتوان باشند، و ما سخن را ــ به توفیق خداوندی ــ در باب آن بر دو روش اجمالی و تفصیلی خواهیم گفت.

آنگاه به ردّ دلایل ایشان، به اجمال و سپس به تفصیل، می‌پردازد.

ترجمهٔ ردّیهٔ تفصیلی، و حتّی اجمالی غزّالی بر این دلایل، در این گفتار ممکن نیست. فقط ارائهٔ نمونه را، به شرح بخشی از ردّ تفصیلی وی بر مقدّمهٔ هفتم می‌پردازیم. این مقدّمه مربوط است به منحصر بودن مدّعی عصمت به یک تن:

وقتی ثابت شد که معصوم ناچارست بدین مطلب تصریح کند، پس اگر در جهان جز یک تن مدّعی نبود او همان معصوم است، زیرا نه خصمی دارد و نه دومین تنی در دعوی، تا تمیز آن دو دشوار شود. این امر از دو روی فاسدست: روی اوّل، اینکه از کجا دانستند که مدّعی عصمت و تصریح‌کننده بدان در تمام اقطار جهان جز یک تن نیست؟ شاید در نقاط دور دست چین یا در نواحی مغرب کسی باشد که چنین ادّعایی کند، و منتفی بودن این مطلب ضرورةً شناخته نیست. از لحاظ نظری نیز ناممکن نیست. اگر گویند این امر به ضرورت دانسته خواهد شد چون اگر کسی باشد دعوی او انتشار خواهد یافت. چه، در چنین مورد سبب‌های بسیار بر نقل و نشر آن هست، گوییم: احتمال دارد که باشد

---

۱. سَتَفرِقُ اُمَّتی نیفاً وَ سَبعینَ فِرقَةً، أَلنّاجِیَةُ مِنها واحِدَةٌ. فَقیلَ: وَ مَنْ هُمْ؟ فَقال: أَهلُ السُّنَّةِ وَ الجَماعَةِ. فَقیلَ: وَ مَا السُّنَّةُ وَ الجَماعَةُ؟ قالَ: ما أَنَا الان عَلیهِ وَ أَصحابی.

امّا در بلاد ما به علّت دوری راه منتشر نشده باشد. چه، مدّعی عصمت نمی‌تواند آن را جز با سوس و صاحب سرّ خود در میان بگذارد، و اگر پیرامون وی دشمنانی باشند از اظهار سرّ و افشای راز می‌ترسد و مصلحت را در نهان داشتن آن می‌بیند. نیز ممکن است آن را فاش کرده ولی شنوندگان از انتشار آن در بلاد و خبر دادن آن به بندگان خدا بازداشته شده باشند. چه، ایشان در محاصرهٔ دشمنانند و از ترس آزار کسانی که بر ایشان چیره شده‌اند ناگزیرند در وطن خویش بمانند. چیست که این احتمال را باطل کند و حال آنکه امکان وقوع آن در دور یا نزدیک وجود دارد و از قبیل محالات نیست، در صورتی که شما در آنچه می‌گویید مدّعی قطعیّت هستید و چگونه با این احتمال می‌توان قطعیّت را درست دانست؟

روی دوم در فاسد کردن این مقدّمه آن است که شما گمان دارید عصمت را در دنیا جز یک تن دعوی نمی‌کند و این خطاست و ما به تواتر اخبار دو مدّعی را شنیده‌ایم که یکی در گیلان است و هرگز از مردی که خود را «ناصرالحق» نامیده است جدا نمی‌شود و مدّعی عصمت و به منزلهٔ رسول است و ابلهانی را که در آن ناحیه می‌نشینند بندهٔ خود کرده است تا بدان جای که اطراف بهشت را، با تعیین مساحت بدیشان به تیول می‌دهد، و بر بعضی دیگر تابدان حدّ سخت می‌گیرد که یک ذراع (= ۰/۲۵ متر مربع تقریباً) از بهشت را به کمتر از صد دینار نمی‌فروشد و مردم ذخیره‌های اموال خود را پیش او می‌برند و از او در بهشت خانه می‌خرند. این یکی از مدّعیان است و وقتی مدّعی افزون شد و مُرَجِّحی نیز نبود، چون معجزه‌ای نیست، از کجا می‌دانید که او بر باطل است؟ گمان می‌برید که حماقت بر شما ختم شده و کسی جز شما چنین سخنی نمی‌گوید؟ شگفتی از گمان شما که می‌پندارید این حماقت خاصّ شماست، بیشتر از شگفتی از اصل این حماقت است.

امّا مدّعی دوم در جزایر بصره است. وی دعوی خدایی دارد، و دینی آغاز کرده و قرآنی ترتیب داده و مردی را به پیغمبری منصوب کرده است که او را علی بن کحلا می‌خوانند و او را بـه مـنزلهٔ مـحمّد (ص) و فـرستادهٔ خود برمردم می‌داند و گروهی احمقان، در حدود ده هزار تن بر او گـرد آمده‌اند، و شاید عدد ایشان بیش از تعداد شما باشد، و او برای خود به عصمت و برتر از آن قائل است؛ و در برابـر مـردی از شـاباسیّه کـه ایـن مقدّمه‌ها را با مقدّمه‌ای دیگر توأم می‌کند و می‌گوید اگر چاره‌ای از معلّم معصوم نـبود و مـعصوم مـعجزه‌ای نـداشت و فـقط بـه دعـوی شـناخته می‌شد، اینک رئـیس بـاطنیان دعـوی خـدایـی نـمی‌کند امّـا مـن دعـوی خدایی می‌کنم، پس پیروی شما از من بهترست، جواب شما چیست؟

سپس جواب‌های فرضی باطنیان را می‌آورد و آنها را نیز باطل می‌کند.

۷

در باب هفتم غزّالی می‌کوشد تمسّک باطنیان را به نصّ، در اثبات امامت و عصمت امامان باطل کند. این باب در دو فصل است که در فصل نخست به ابطال دعوی ایشان در مورد داشتن نصّ برای امامت می‌کوشد و فصل دوم را به باطل کردن گفتهٔ ایشان که امام ناگزیر باید معصوم از خـطا و زلل و صغائر و کبائر باشد اختصاص می‌دهد. این فصل از نظر بحث در مسئلهٔ امامت که متّفق علیه امامیان، اعمّ از شیعیان اثنی‌عشری و اسماعیلی است بسیار جالب توجه، امّا از موضوع باطنیان به تنهایی بیرون است. بهتر است این باب را تمام معتقدان به امامت، به عـنوان اظـهار نـظری کـه یکـی از بزرگان اهل سنّت دربارهٔ این مبحث کرده است مورد توجه قرار دهند و برای مطالب آن پاسخی بیابند.

۸

باب هشتم نیز از باب‌های مهم کتاب، و در باز نمودن فتوای شرع است در آنچه از تکفیر و ریخته شدن خون، حقّ ایشان است. غزّالی گوید که مضمون این باب فتاوی فقهی است و آن را در چهارفصل تنظیم کرده است:

فصل نخست این است که آیا باید آنان را تکفیر کرد، یا حکم به گمراهی و خطاکاری آنان داد؟ گوید: وقتی از ما دربارهٔ یکی از آنان، یا جماعت ایشان بپرسند و به ما بگویند: آیا حکم به تکفیر ایشان می دهید؟ ما به تکفیر ایشان نخواهیم شتافت مگر پس از سؤال از اعتقاد و گفتار ایشان، و در این باب به محکوم رجوع می‌کنیم و نیز اعتقاد وی را به قول عادلانی که اعتماد کردن به شهادت ایشان جایزست کشف می‌کنیم و چون حقیقت حال را شناختیم به موجب آن حکم می‌کنیم.

گفته‌های ایشان نیز دارای دو مرتبه است: یکی موجب تخطئه و تضلیل و تبدیع (بدعت‌گذاری) و دیگری موجب تکفیر و تبری است.

مرتبهٔ نخست آن است که به مردی عامی بازخوریم که معتقدست اهل بیت استحقاق امامت دارند و امروز مستحقّ آن متصدّی این امر از سوی آنان است، و سزاوار آن در عصر نخستین علی ـ رضی اللّه عنه ـ بود و آن را بی‌استحقاق از او بازگرفتند، و نیز معتقدست که امام از خطا و لغزش مصون است و ناگزیر باید معصوم باشد؛ و با این حال ریختن خون ما را حلال نمی‌داند و معتقد به کفر ما نیست بلکه عقیده دارد که ما اهل بغی هستیم که دیده‌های ما از ادراک حقّ، بر اثر ارتکاب خطا پوشیده شده و از راه عناد از حقّ عدول کرده‌ایم. ریختن خون کسی جایز نیست، و با این گفته‌ها نمی‌توان به کفر او حکم کرد. بلکه حکم می‌کنیم بدان که او گمراه و بدعتگزارست و بدانچه رأی امام از گمراهی و بدعت مقتضی آن است حکم می دهد؛ امّا اینکه با این سخنان به کفر وی حکم کنیم و خونش را

حلال دانیم، خیر و به تضلیل و تبدیع او اکتفا می‌شود و این در صورتی است که در گفتار او چیزی از آنچه از مذهب ایشان در الاهیّات و امور حشر و نشر یاد کردیم نباشد، و در این مسائل جز بدانچه ما معتقدیم اعتقاد نداشته باشد.

و اگر گویند در صورت تصریح بدان که مستحقّ امامت در صدر اوّل علی بود نه ابوبکر و عمر و آن کس که از پی اوست، و آن را به باطل از او بازداشته‌اند، آیا آنان را تکفیر نمی‌کنید در صورتی که این اعتقاد خرق اجماع اهل دین است؟ گوییم: ما خطری را که در خرق اجماع است منکر نیستیم و به همین دلیل از تخطئهٔ مجرّد به تضلیل و تفسیق و تبدیع رفتیم، امّا به تکفیر نمی‌رسیم، چه بر ما روشن نشده است که خرق کنندهٔ اجماع کافر باشد، بلکه میان مسلمانان اختلاف است که آیا حجّت به مجرّد اجماع قائم می‌شود یا نه، و نظام و طایفهٔ او بر انکار اجماع رفته‌اند.

در دنبالهٔ این بخش مؤلّف فروع و جزئیّات همین مطلب را توضیح می‌دهد و مسائل گوناگون را در این زمینه بازمی‌نماید.

در مرتبهٔ دوم که موجب تکفیر است گوید: آن در صورتی است که بدانچه یاد کردیم معتقد باشد و بر آن نیز بیفزاید و معتقد به کفر و مباح بودن مال و ریخته شدن خون ما باشد. این ناگزیر موجب تکفیرست، زیرا آنان می‌دانند که ما برای جهان به صانعی قادر و واحد و... قائل هستیم. وی اصول اعتقادات دینی اهل سنّت را به اختصار تمام شرح می‌دهد و سپس می‌گوید: این اعتقادهایی است که درستی دین بر مدار آن است و کسی که آنها را کفر بداند، ناگزیر کافرست ... آنگاه در باب جزئیّات مسئله از قبیل اعتقاد به دو خدا و انکار ثواب و عقاب و غیره توضیح می‌دهد.

فصل دوم در شرح احکام کسی است که به کفر او حکم کرده‌اند: به طور خلاصه او از نظر خون و مال و نکاح وذبیحه و قضای عبادت‌ها در ردیف مرتدان است. بعد مقداری از احکام مرتد را که ناظر بدین

موردست شرح می‌دهد. سپس:

اگر گویند: کودکان و زنان ایشان را باید کشت؟ گوییم: بچه‌ها را خیر. زیرا کودک مورد مؤاخذه نیست و حکم آنان خواهد آمد. امّا زنان: اگر به اعتقادی که کفر باشد تصریح کرده باشند آنان را خواهیم کشت به مقتضای آنچه مقرّر داشته‌ایم. چه، در نظر ما زن مرتد هم مقتول است بنا بر عموم قول رسول (ص) «کسی را که دینش را بدل کرد بکشید».[1] آری، بر امام است که در این باب به راه اجتهاد خود برود. چه، نظر کسانی که به راه ابوحنفیه می‌روند آن است که از کشتن زنان چشم پوشی شود و مسئله در محلّ اجتهادست.

امّا کودکان: وقتی بالغ شدند اسلام را بر ایشان عرضه می‌کنیم. اگر قبول کردند اسلامشان پذیرفته است و شمشیر از گردن ایشان برداشته می‌شود، و اگر به کفر خود اصرار ورزیدند و در آن به راه پدران رفتند تیغ حقّ را بر گردن ایشان می‌کشیم و با آنان چون مرتدان رفتار می‌کنیم.

در پی این فصل نیز احکام اموال، ارث و نکاح زنان ایشان را آورده و به تفصیل در آن پرداخته است.

سومین فصل این باب نیز در احکام ردّ یا قبول توبهٔ باطنیان است و جنبهٔ شرعی و فقهی خالص دارد.

امّا فصل چهارم بسیار جالب توجه و مختص حیله‌های شرعی است که با توسّل بدآنها مستجیب می‌تواند از قید عهدهایی که از او گرفته‌اند، و سوگندهایی که خورده است بیرون آید. وی گوید:

بسیار کسانند که عهد می‌کنند و سوگند می‌خورند و سپس متوجه گمراهی آنان می‌شوند و می‌خواهند ایشان را رسوا کنند و پرده از عیب‌های آنان بردارند. امّا قسمت‌های مؤکّدی که یاد کرده‌اند مانع ایشان است. پس به حیله‌هایی نیازست که بتوان از عهدهٔ این سوگندها بیرون

---

۱. مَن بَدَّلَ دینَهُ فَاقتُلوُهُ.

آمد. پس گوییم: بیرون آمدن از عهدهٔ این سوگندها ممکن است و بنا به اختلاف احوال و الفاظ راه‌هایی دارد:

نخست، آنکه سوگند خورنده چون به عظمت و خطر سوگند، و امکان مشتمل بودن آن بر خدعه‌ای آگاه باشد، در دل خود در پی سوگند استثنا بیاورد و بگوید: ان‌شاءاللّٰه. در این صورت سوگند او منعقد نمی‌شود، و حکم هر سوگندی که کلمهٔ استثنا در ردیف آن بیاید همین است چنان که گوید: به خدا سوگند هر آینه چنین خواهم کرد ان‌شاءاللّٰه، یا: اگر چنین کردن زن من مطلقه است ان‌شاءاللّٰه.

دوم، اینکه در دل خود چیزی خلاف آنچه از او خواسته‌اند نیت کند و آن را میان خود و خدای عز و جل بگذارد. در این صورت بر اوست که مخالف ظاهر کلام خود رفتار کند و از پی موجب ضمیر و نیت خود رود.

سوم، اینکه به لفظ سوگند بنگرد. پس اگر طرف گوید: بر تُست عهد خدای و میثاق وی و آن عهدهایی که از پیامبران و صدیقان گرفت، و اگر راز را فاش کنی از اسلام و مسلمانان بیزاری، یا کافر به خدای، خداوند عالمیان هستی، یا تمام مال تو صدقه باشد، ابداً با این الفاظ سوگند منعقد نمی‌شود. و اگر گوید: اگر چنین کردم بیزار از اسلام و از خدا و رسول او باشم این سوگند نخواهد بود بنا به قول رسول اکرم (ص): «کسی که سوگند می‌خورد یا به خدای سوگند خورد یا دم فرو بندد»[1] و سوگند خوردن به خدای آن است که بگوید: تالله و واللّٰه و آنچه مانند آن است و ما در فنّ فقه در باب الفاظ صریح سوگند استقصا کرده‌ایم و این الفاظها از آن جمله نیست. نیز اگر گویند: «عهد خدای و میثاق وی و آنچه از پیامبران بر من است» که اگر خدای میثاق آنان و عهد ایشان بر پوشیدن راز کافران و

---

۱. مَن حَلَفَ فَلیَحلِف بِاللّٰهِ أو فَلیَصمُت. احمد این حدیث را در مسند خویش و مسلم در صحیح خود و ترمذی در سنن از ابوهریره روایت کرده‌اند. رجوع کنید به: السراج المنیر: ۳۱۲/۳.

گمراهان میثاق نگرفته است، و این عهد همانند عهد خدا نیست و چیزی بدان لازم نمی‌شود، همچنین است چون آدمی بگوید: «اگر چنین کردم اموال من صدقه باشد» چیزی بر او لازم نمی‌شود مگر اینکه بگوید: «برای خدا بر عهدهٔ من است که مال خود را صدقه دهم» و این سوگند غضب و لجاج است و بنابر رأی مختار می‌توان با دادن کفارهٔ سوگند از قید آن رها شد.

چهارم اینکه در آنچه برای آن سوگند خورده است بنگرد. اگر لفظ سوگند دهنده همان باشد که ما در نسخهٔ عهد ایشان نقل کردیم، و بگوید «سرّ ولی خدا را پوشیده دارم و او را یاری کنم و با او مخالفت نورزم» می‌تواند هر وقت خواست آن راز را آشکار کند و به شکستن سوگند بزهکار نخواهد شد. چه، او سوگند بر پوشیدن راز ولیّ خدای تعالیٰ خورده و آن را پوشیده می‌دارد، و آنچه فاش کرده است راز دشمن خداست؛ و بر همین قیاس است گفتهٔ ایشان، که نزدیکان و پیروان او را یاری کنم. چه، تمام اینها به ولیّ خدا بازمی‌گردد و به کسی که سوگند دهنده قصد کرده است بازنمی‌گردد. چه، او دشمن خداست نه ولی او.

سپس مؤلّف به بحث دربارهٔ جزئیّات این امر و احکام آن می‌پردازد و در پایان گوید:

وقتی سوگند بدین وجه منعقد شد، فاش کردن راز مباح است بلکه افشای آن واجب می‌شود و بعد باید کفارهٔ سوگند بپردازد و برای آن کافی است هر یک از ده تن مسکین را پیمانه‌ای (مُدّ) طعام دهد و اگر از آن عاجزست سه روز روزه بگیرد، و چه قدر کار در این باب آسان است، و هیچ نیاز به ریزه‌کاری و چاره‌جویی برای رهایی از این سوگند نیست و نیز به شکستن سوگند گنهکار نمی‌شود بنا به گفتهٔ رسول (ص) «کسی که سوگندی بخورد و چیزی جز آن را به از آن بیند بر آنکه نیکوترست برود و

سوگند خویش را کفاره دهد»[۱] و کسی که سوگند خورد که زنا کند و نماز نخواند سوگند شکستن بر وی واجب می‌شود و باید کفاره بپردازد، و این نیز جاری مجرای آن است.

پنجم، اگر سوگند خورنده نیّت و استثنا نکرده و سوگند دهنده نیز کلمات عهد و میثاق و لفظ ولیّ اللّه را ترک گفته و او را سوگند صریح به خدا و به تعلیق طلاق و آزادی بندگان موجود و زنان، و آنچه از این پس تا پایان زندگی بدست آورد داده و شکستن سوگند را معلّق به لزوم یک صد حجّ و روزهٔ صد سال و هزار هزار رکعت نماز و تصدّق دادن هزار دینار زر و آنچه مانند آن است کرده باشد، راه او در سوگند به خدا آن است که ده مسکین را طعام دهد یا در صورت ناتوانی چنان که گذشت سه روز روزه بگیرد. این کار او را از تعلیق صدقه و حجّ و روزه و نماز در صورت شکستن سوگند رها می‌کند. چه، این سوگند غضب و لجاج است و وفا کردن به موجب آن لازم نیست. امّا تعلیق طلاق و آزاد شدن بندگان، دربارهٔ آنچه بعد زن خواهد گرفت یا بندگان و کنیزکان ملک وی خواهند شد، باطل است و سوگند منعقد نمی‌شود. وی سوگند را بشکند و با هر کس خواهد زناشویی کند. چه، طلاق پیش از نکاح و آزادی بنده پیش از مالک شدن آن صورتی ندارد. اگر مالک بنده‌ای است و از آزاد شدن وی بیم دارد راه او آن است که آن را به زن یا فرزند یا دوست خویش بفروشد و راز را فاش کند آنگاه آن را به وسیلهٔ بازخرید، یا هبه یا هر راه دیگری که می‌خواهد به ملکیّت خود بازگرداند و هیچ کس از دوستی که به صدق و امانت وی اطمینان داشته باشد محروم نیست. بنده را بدو بفروشد و هر وقت که خواست وی را باز گرداند. امّا زنش، هر گاه سوگند به طلاق وی خورده است او را با یک درهم طلاق خلع بدهد و راز را فاش و سپس نکاح را تجدید کند که پس از آن از طلاق ایمن خواهد بود. اگر گویند:

---

۱. مَن حَلَفَ عَلی یَمینٍ فَرَای غَیرها خَیراً مِنها فَلیات الذّی هُو خَیرٌ وَ لیکَفِّر عَن یمینِهِ.

هرگاه وی پیش از این زن را دو طلاق داده و بیش از یک طلاق دیگر باقی نمانده و زن در طلاق خلع بدو حرام می‌شود مگر آنکه شوهری دگر کند (محلّل)، راه آن چیست؟ گوییم: راه آن این است که بگوید وقتی طلاق من بر تو واقع شود تو پیش از آن سه طلاقه‌ای. آنگاه اگر سوگند را بشکند طلاق واقع نخواهد شد چون در سوگند وی دور وجود دارد و سوگند خورنده را از شکستن سوگند رها و از وقوع طلاق ممانعت می‌کند. پس اگر بگوید: علما در این باب اختلاف دارند و ممکن است دل مرد پرهیزکار بدان راضی نشود و شبههٔ طلاق داشته باشد گوییم: اگر سؤال‌کننده مقلّدست باید از مفتی تقلید و از او پیروی کند. در این صورت عهدهٔ طلاق واقع شدن یا نشدن آن بر مفتی است نه بر مقلّد، و اگر مجتهدست باید به موجب اجتهاد خود عمل کند، و اگر اجتهاد وی بدین نتیجه رسد که این کار از وقوع طلاق جلوگیری نمی‌کند مخیّرست میان آنکه به طلاق راضی شود یا آنکه اعتقاد ایشان را ترک گوید و در مورد افشای سرّشان سکوت کند، و سکوت از فاش کردن آنچه بدو گفته‌اند موافقت با ایشان در دین نیست. موافقت آن است که به آنچه ایشانِ اعتقاد دارند معتقد باشد و از اعتقاد خویش سخن بگوید و مردم را بدان فراخواند. امّا اگر ظاهراً و باطناً از گمراهی ایشان روی گرداند لازم نیست دربارهٔ آنچه از ایشان شنیده است چیزی بگوید. چه، لازم نیست داستان کفر هر کافری را بازگویند.

این است راه‌های بیرون آمدن از سوگند. بعضی کسان که در این فنّ غور کرده‌اند بر آن رفته‌اند که سوگندهای صادر از ایشان به هیچ روی منعقد نمی‌شود. این سخنی است که از کمی بصیرت به احکام فقه سرچشمه می‌گیرد. آنچه موافق تصرّف فقه و احکام شرع است همان است که یاد کردیم والسّلام.

۹

باب نهم دارای دو فصل است. در فصل نخست دلایلی بر حقّانیّت امامت مستظهر اقامه می‌کند و گوید در این عصر طاعت او بر خلق واجب است. وی نخست می‌کوشد تا امامت خلیفهٔ فاطمی را که نخستین مُدَّعی امامت است با حکم به کفر باطنیان ردّ کند و گوید: آنان و صاحبشان عقیده‌ای دارند که در پایین‌ترین درجه سزای آن تبدیع و تضلیل و در بالاترین درجه تکفیر و تبرّی است. در این مورد اخیر از اعتقاد ایشان به دو خدا و انکار حشر و نشر سخن می‌گوید.

آنگاه گوید: اگر در مقام جدل و از راه مسامح چنین بگیریم که خلیفهٔ فاطمی برای امامت واجد شرط است شوکت او و تعداد پیروانش با آن مستظهر ــ خلیفهٔ عبّاسی ــ قابل قیاس نیست و اگر جمیع صغیر و کبیر آنان را گرد آوریم تعداد ایشان به جمعیّت یک شهر از پیروان امامت عبّاسی نمی‌رسد. امامت قائم به شوکت است و شوکت بر اثر مظاهرت و یاریگری و بسیاریِ یاران و پیروان و یاری اهل اتّفاق و اجتماع تقویّت می‌شود.

سپس صفت‌های امام را می‌شمارد و هر یک را نخست معنی می‌کند و سپس شرح می‌دهد:

۱. نجدت، به معنی ظهور شوکت و بسیاری عده و پشتگرمی به سپاه و بستن رایت‌ها و توانایی قلع و قمع سرکشان و دشمنان و جنگ با کافران و غیره.

۲. کفایت، و آن برگزیدن راه درست در کارهای دشوار و باز شناختن آن در هنگام تعارض شرور و فتنه‌ها و داشتن عقلی است که خیر را از شرّ تمیز دهد.

۳. ورع، که عزیزترین و پرشکوه‌ترین صفات و سزاوارترین به رعایت است و آن وصفی است ذاتی که عاریت گرفتن آن ممکن نیست و آن را

نمی‌توان به وسیلهٔ دیگران بدست آورد.

۴. علم، امام باید در تحصیل علم و حائز شدن رتبهٔ استقلال در دانش‌های شرعی بکوشد. غزّالی در این زمینه به علم لدنّی و آنچه از جانب خداوند به امام عطا می‌شود عقیده ندارد.

۱۰

باب دهم در وظایف امام است. غزّالی مستظهر را تشویق می‌کند که این باب را با دقّت بخواند و سپس به کار بندد. وی وظایف را به دو بخش علمی و عملی تقسیم می‌کند و گوید وظایف علمی مقدّم است. چه، علم اصل، و عمل فرع آن است. امّا علوم به شماره نمی‌آیند. از این روی ما چهار امر را یاد می‌کنیم و آنها امّهات وظایف علمی اوست:

۱. اینکه بداند انسان در این جهان برای چه خلق شده و متوجه چه مقصدی است؟

۲. وقتی دانست که زاد سفر آخرت تقوی است باید بداند که منبع و محلّ تقوی در قلب است و باید در اصلاح قلب بکوشد.

۳. معنی خلافت اللّه بر خلق، اصلاح ایشان است، و اگر کسی بر اصلاح اهل شهر خویش قادر نباشد بر اصلاح مردم جهان توانا نیست، و کسی که نتواند اهل خانه‌اش را اصلاح کند از اصلاح اهل شهر ناتوان است، و کسی که قادر بر اصلاح نفس خود نیست نمی‌تواند اهل خانه را اصلاح کند، و آن کس که نمی‌تواند نفس خود را اصلاح کند باید نخست در اصلاح قلب و سیاست کردن نفس بکوشد.

۴. وظیفهٔ چهارم آن است که بداند انسان مرکّب است از صفات ملکی و بهیمی و میان فرشته و حیوان در نوسان. همانندی به فرشته در علم و عبادت و عفت و عدالت و صفات پسندیده است و مشابهت به بهائم به شهوت و غضب و کینه و صفت‌های ناپسند. کسی که همّت بر علم و عمل

و عبادت مقصور دارد شایستهٔ آن است که به فرشتگان پیوندد و آن کس که همّت خود را به پیروی از شهوات و لذّت‌های جسمانی صرف کند شایستهٔ آن است که به حیوانات ملحق شود.

وظایف عملی: بسیارست. غزّالی مهم‌ترین آنها را در بیش از ده مورد یاد می‌کند و از جملهٔ آنهاست اهتمام به امور مسلمانان، تشنهٔ نصیحت علما بودن، خوار نشمردن انتظار ارباب حاجت، ترک گفتن رفاه‌جویی و لذّت‌طلبی، تواضع و عدل و نصیحتگویی به مسلمانان و شفقت بر ایشان، که عبادت‌هایی است که برای آحاد رعیّت مقدور نیست و خاصّ فرمانرواست، رفق و مدارا در تمام کارها، تحصیل رضای خلق و جلب محبّت ایشان بر وفق مقرّرات شرع را مهم‌ترین هدف خویش شناختن، دانستن اینکه تحصیل رضای خلق جز در موافقت شرع پسندیده نیست، آگاهی به خطر عظیم وظیفهٔ امامت، پند گرفتن از مواعظ خلفای راشدین و مشایخ دین، به کار بردن عفو و حلم و حسن خلق و فرو بردن غیظ در موقع قدرت و مانند آنها.

غزّالی دربارهٔ هر یک از این موارد شرح مبسوط می‌دهد و آنها را با نقل حکایات مناسب، دلپذیر و خواندنی می‌سازد و کلام خود را به‌آیات و احادیث و سخنان و حالات مشایخ تصوّف و رجال دین و پیامبران سلف می‌آراید. سخن وی در این فصل‌ها رنگ صوفیانه دارد. رؤوس مطالب نیز از قبیل مطالبی است که در نصیحة الملوك وی، و نیز در فصل‌هایی از احیاء آمده است.

در حقیقت دو باب اخیر کتاب دیگر هیچ پیوندی با باطنیان ندارد و تبلیغی برای پیشوایی مستظهر، و به طور عامّ، خلفای عبّاسی است. با این حال عقاید غزّالی را دربارهٔ امامت و شرایط امام نشان می‌دهد و شایسته است که طرف توجه و بحث، و احیاناً نقض و ابرام معتقدان به امامت به معنی جانشینی منصوص افراد خاندان رسول (ص) قرار گیرد.

فضائح الباطنیّهٔ غزّالی و دامغ الباطل علیّ بن الولید

مهدی محقّق

اسماعیلیان و فاطمیان که از جهت توجه آنان به باطن شریعت «باطنیّه» خوانده می‌شوند با انتساب خود به خاندان علی (ع) و برگزیدن مذهب تشیّع از یک سوی و تقبیح و تشنیع خلفای بنی‌عبّاس از سوی دیگر توانستند جای محکمی در قلمرو حوزهٔ تمدّن اسلامی برای خود استوار سازند و به رقابت با خلفای بنی‌عبّاس برخیزند و در نتیجه قاهره و بغداد دو قطب متمایز در سیاست حکومت اسلامی و دو مرکز فعالیّت تبلیغی گردید.

به موازات اینکه فاطمیان و داعیان و مبلّغان آن حکومت بغداد را حکومتی نامشروع و خلفای بنی‌عبّاس را غاصب می‌خواندند و با افشای اعمال زشت و ارائهٔ فساد حکومت آنان، پایه‌های معنویّت آن را سست جلوه می‌دادند، عبّاسیان و دانشمندان وابسته به دربار آنان می‌کوشیدند که طعن در نسب فاطمیان کنند و فضائح و نادرستی‌های مذهب آنان را برملا سازند تا متقابلاً اساس معنویّت و مشروعیّت حکومت شیعی

اسماعیلی را تضعیف نمایند. ازین جهت است که دانشمندان بسیاری درصدد ردّ و نقض و طعن مذهب اسماعیلیّه و باطنیّه برآمدند که از میان آنان به چند مورد زیر اشاره می‌کنیم:

ابوعبداللّه بن رزّام در حوالی قرن چهارم هجری ردّی بر اسماعیلیّه نوشته است و سعد بن محمّد ابوعثمان غسّانی قیروانی نحوی در اواخر قرن چهارم کتابی در ردّ بر ملحدان تألیف کرده و قاضی ابوبکر باقلانی متوفّی ۴۰۳ هجری کتابی تحت عنوان کشف الاستار در ردّ بر باطنیّه نگاشته، و علی بن‌سعید اسطخری معتزلی ردّی بر باطنیّه نوشته و آن را به خلیفه القادرباللّه تقدیم کرده، و اسماعیل بن احمد بستی کتابی به نام کشف أسرار الباطنیة نگاشته، و نیز ثابت بن اسلم شیعی که درکتابخانه حلب کار می‌کرده دربارهٔ آغاز دعوت اسماعیلیّه و قبائح آن فرقه مطلبی را به رشتهٔ تحریر درآورده است.[1]

از کسانی که بیش از همه همّت بر ردّ و نقض باطنیّه گمارده ابوحامد محمّدبن احمد غزّالی دانشمند بزرگ اسلام است. او کتاب‌های متعدّدی در ردّ بر آنان نوشت و در بسیاری ازکتاب‌های خود بخشی را اختصاص به ردّ برخی از عقائد آنان قرار داد که از میان این کتاب‌ها می‌توان کتب زیر را نام برد:

قواصم الباطنیة و الدّرج المرقوم بالجداول و حجّة الحقّ و جواب المسائل الأربع التّی سألها الباطنیّة بهمدان و قسطاس المستقیم و المنقذ من الضّلال.[2]

از میان کتاب‌های مستقلی که غزّالی در ردّ باطنیّة نوشته کتاب

---

۱. عبدالرحمن بدوی، مقدّمهٔ فضائح الباطنیّة، صفحه‌های الف و ب.

۲. برای آگاهی از این کتاب‌ها و نُسَخ آنها رجوع شود به مؤلّفات الغزالی تألیف عبدالرحمن بدوی (کویت، ۱۹۷۷ م، چاپ دوم) صفحه‌های ۸۶ (قواصم الباطنیة)، ۱۵۸ (الدرج المرقوم)، ۸۵ (حجة الحق)، ۱۳۲ (جواب المسائل الأربع)، ۱۶۰ (قسطاس المستقیم)، ۲۰۲ (المنقذ من الضلال).

المستظهری فی الرّدّ علی الباطنیّة است که تحت عنوان فضائح الباطنیّة با مقدّمه و تحقیق عبدالرّحمن بدوی برای نخستین بار چاپ شده است.[۱]

غزّالی این کتاب را به خواهش خلیفهٔ وقت المستظهر باللّه خلیفه عبّاسی متوفّی ۵۱۲ هجری تألیف کرد و از همین جهت است که نام کامل آن المستظهری فی فضائح الباطنیّة و فضائل المستظهریة است.[۲]

او در تدوین این کتاب از آثار پیش از خود از جمله الفرق بین الفرق ابومنصور بغدادی متوفّی ۴۲۵ و الملل و النحل شهرستانی متوفّی ۵۴۸ استفاده کرده است.

و چنان که خود گوید او تفتیش بسیار از شبهات خصم کرده تا قادر برقمع آنان باشد و برای توجیه این منظور بدین دو بیت استناد می‌جوید:

عَـرَفْتُ الشَّـرَّ لاَلِـلشَّرِّ لٰکِـنْ لِـتَوَقِّیْه

وَ مَنْ لاَ یَعْرِفِ الشَّرَّ مِنَ النَّاسِ یَقَعْ فِیْه[۳]

غزّالی دربارهٔ انگیزهٔ تألیف این کتاب چنین گوید:

من در هنگام اقامتم در مدینة السّلام (: بغداد) پیوسته شائق بودم که خدمتی به آستان مقدّس نبوی امامی مستظهری ـ خداوند بزرگی آن را دو چندان کناد و سایه‌اش را بر طبقات مردم گسترده گرداناد ـ بنمایم تا بدان وسیله شکر نعمت گزارده و رسم خدمت به پای داشته باشم و با دشواری این

۱. این کتاب در سال ۱۳۸۲ هجری قمری در قاهره به وسیلهٔ وزارةالثقافة و الارشاد القومی برای نخستین بار چاپ شده و پیش از آن فقراتی که یک سوم کتاب را شامل می‌شد در سال ۱۹۱۶ میلادی به وسیلهٔ گلدزیهر با مقدّمه‌ای دربارهٔ تألیف و سوابق کتاب و همچنین تحلیل مطالب آن به وسیلهٔ مطبعهٔ بریل در لیدن از بلاد هلند به طبع رسیده بود.

۲. در نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا (شمارهٔ ۷۷۸۲ شرقی) با عنوان بالا آمده ولی سبکی در طبقات الشافعیة آن را المستظهری فی الرد علی الباطنیة خوانده و غزالی خود در المنقذ من الضلال آن را به عنوان المستظهری آورده است. رجوع شود به مؤلّفات الغزالی، صفحهٔ ۸۲.

۳. فضائح الباطنیة، ص ۴.

امر میوه‌های پذیرش و نزدیکی آن درگاه را بچینم ولی همواره در این امر سستی می‌ورزیدم زیرا در تعیین علمی که قصد تألیف در آن را داشتم و تخصیص فنّی که مورد رضایت رأی نبوی شریف باشد حیران بودم، و این حیرانی چهرهٔ مراد را تیره می‌ساخت و قریحه را از اذعان و انقیاد باز می‌داشت تا اینکه اوامر شریفهٔ مقدّسهٔ نبویّهٔ مستظهریّه صدور یافت که اشارت داشت به اینکه این خادم کتابی در ردّ باطنیّه تضعیف کند که مشتمل باشد بر کشف از بدعت‌ها و گمراهی‌ها و فنون مکرها و حیله‌های آنان و چگونگی فریفتن عوام و جهّال مردم و روشن ساختن تلبیس‌ها و خدعه‌ها و خروج آنان از ربقهٔ اسلام.[1]

او کتاب خود را در ده باب قرار داده و مطالب هر باب را به صورت اختصار بدین ترتیب بیان کرده است:

باب اوّل، در باز نمودن روشی که من آن را در کتاب برگزیده‌ام.

باب دوم، در بیان القاب آنان و آشکار نمودن انگیزهٔ آنان در این دعوت.

باب سوم، در مراتب حیله‌های آنان و سبب اینکه مردم فریفتهٔ آنان شده‌اند، با آشکار بودن فساد عقیدهٔ آنان.

باب چهارم، در نقل اجمالی و تفصیلی مذهب آنان.

باب پنجم، در بازنمودن فساد تأویلات آنان از ظواهر جلیّه و استدلال آنان به امور عددیّه.

باب ششم، در آشکار ساختن تلبیسات آنان که به گمان خود به صورت برهان آراسته‌اند که با آن نظر عقلی را ابطال و وجوب تعلیم از امام معصوم را اثبات کنند.

---

۱. فضائح الباطنیّة، ص ۳.

باب هفتم، در ابطال تمسّک آنان به نصّ در اثبات امامت و عصمت.

باب هشتم، در باز نمودن فتوای شرع در حقّ آنان و تکفیر و ریختن خونشان.

باب نهم، در اقامهٔ برهان‌های شرعی بر اینکه امام قائم به حقّ در زمان ماکه طاعتش بر خلق واجب است امام المستظهرباللّه است.

باب دهم، در وظایف دینی که با مواظبت بر آنها استحقاق امامت پایدار می‌ماند.[1]

او پس از ذکر ابواب دهگانه چنین گوید:

> رأی شریف نبوی بر این قرار گرفته که همگی کتاب خوانده شود و برای آنکه او پی‌جوی حقیقت است باب نهم و دهم را باید به مطالعه مخصوص گرداند تا اینکه با خواندن باب نهم قدر نعمت خدای بزرگ را بر خود بشناسد و از مطالعهٔ باب دهم طریق قیام به شکر آن نعمت را دریابد.[2]

غزّالی کتاب خود را در زمانی تألیف کرد که فرهنگ فکری و عقلی اسماعیلیان در نهایت درجهٔ درخشندگی و اوج قدرت خود بوده است و مسلّماً چنین کتابی بر متفکّران اسماعیلیّه بسیار گران آمده و می‌باید مورد ردّ و نقض قرار گیرد از این روی داعی مطلق علی‌بن محمّد بن‌الولید الانف القرشیّ متوفّی ۶۱۲ که از دعاة بزرگ یمن و پس از داعی مطلق علی بن حاتم حامدی متقلّد ریاست دعوت اسماعیلیّه در آن نواحی گردیده بود در کتابی به نام دامغ الباطل و حتف المناضل[3] فصل به فصل به ردّ و نقض فضائح الباطنیّة پرداخت. علی بن‌الوالید مانند سایر داعیان اسماعیلی به قرآن و حدیث و فنّ مناظره و جدل تسلّطی کافی داشته و دارای تألیفات

---

۱. فضائح الباطنيّة، ص ۶. ۲. همان، ص ۶.

۳. این کتاب در سال ۱۹۸۲ میلادی به وسیلهٔ دکتر مصطفی غالب تصحیح و در دو مجلّد در مؤسسة عزالدّین للطباعة و النشر بیروت چاپ و منتشر شده است.

متعدّدی بوده است.[۱]

علی بن‌الولید کتاب دامغ الباطل را در دوازده باب قرار داده که باب سوم تا دوازدهم مستقیماً ردّ باب‌های اوّل تا دهم فضائح الباطنیّة است و دز باب اوّل به شرح حال غزّالی و مروق (: خروج) او از دین و تلوّن او در پذیرش مذاهب گوناگون می‌پردازد و می‌گوید حتّی کلمهٔ مروق از اسلام و ارتداد لایق او نیست و باید کلمهٔ «تشیطُن» و «إالحاد» را دربارهٔ او به‌کار برد. و در همین باب می‌گوید که غزّالی بنا بر حدیث نبوی: «کُلُّ مَوْلُودٍ یُوْلَدُ عَلیٰ فِطْرَتِهِ» بر ملّت اسلام زائیده شد ولی از آن بیرون آمد و به «تفلسُف» گرائید و وسائط را که عبارت از نبی یا وحی یا امام باشد نفی کرد و بر آنچه که هوای او بود اعتماد نمود و سپس به هر عقیده‌ای که معتقد شد آن را بعد از ابرام نقض کرد. از این روی است که او گاهی فلسفی و زمانی معتزلی و مدّتی اشعری و در برخی احیان شبه حشوی است.[۲]

شاید علی بن الولید در این تعبیر اخیر تحت تأثیر ابن‌رشد واقع شده که در فصل المقال و تقریر ما بین الشّریعة و الحکمة من الاتّصال دربارهٔ غزّالی گفته است:

> انّه لم یلزم مذهبا فی کتبه بل هو مع الأشعریّة أشعری، و مع الصّوفیّة صوفّی، و مع الفلاسفة فیلسوف، حتّی انّه کما قیل:
> یوماً یَمَانٍ إذَا لاقَیتَ ذا یَمَن   وَ إنْ لَقِیتَ مَعَدِّیاً فَعَدْنَان[۳]

او سپس قسمتی از کتاب النکت و العیون غزّالی را در مورد نقش عقل فعّال در افاضهٔ صور به مواد و کیفیّت ترتّب و تدرّج عقول نقل می‌کند و

۱. اسماعیل پون والا در کتاب‌شناسی اسماعیلیّه (دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۷ م) بیست و پنج کتاب و رساله از علی بن الولید نقل کرده است.
۲. دامغ الباطل، ج ۱، ص ۳۴.
۳. ابن‌رشد، فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال (بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸ م)، ص ۴۸.

سپس نتیجه می‌گیرد که عقیده به واهب الصّور بودن عقل فعّال شرک محض است زیرا خالق باری مصوّر خداوند بزرگ است.[۱]

مؤلّف در باب دوم به ردّ تحمید غزّالی در آغاز کتابش می‌پردازد و می‌گوید غزّالی خود را در آغاز کتاب «الامام ابوحامد محمّد بن محمّد الغزّالی» خوانده و بسیاری از تابعین او نیز او را با همین عنوان خوانده‌اند. او سپس می‌گوید: امامت بر دو قسم است: امامت هدی و امامت ضلال. امام هدی کسی است که به مصداق: «وجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً یَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَ أَوْحَیْنَا إِلَیْهِمْ فِعْلَ الْخَیْرَاتِ»[۲] امامتش از امر خدا باشد و او چنین نیست بلکه او امام ضلال و مقتدای اشرار است که خداوند دربارهٔ آنان فرموده: «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً یَدْعُونَ إِلَی النَّارِ».[۳]

از ظاهر کلام صاحب دامغ الباطل چنین برمی‌آید که غزّالی کتاب خود را به منظور تقرّب به درگاه المستظهر خلیفه نوشته و در آن خلوصی برای دفاع از حقّ و حقیقت نداشته است. البتّه این موضوع به هیچ وجه درست به نظر نمی‌آید زیرا ما می‌بینیم دو گروه مهم دیگر که مورد بغض دستگاه خلیفهٔ بغداد بودند یعنی شیعهٔ اثناعشریّة و شیعهٔ زیدیّه به ردّ و نقض باطنیّه پرداخته‌اند. مؤلّف کتاب النّقض می‌گوید: «کتاب‌هائی که شیعهٔ اصولیّهٔ امامیّة کرده‌اند در نقض قاعدهٔ ملاحده از مختصر و مطول آن را نهایتی نیست».[۴]

دانشمندان زیدی که در یمن از امنیّت بیشتری برخوردار بودند نیز کتاب‌های فراوانی در ردّ باطنیّه به رشتهٔ تحریر درآوردند که در این گفتار فقط به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

---

۱. دامغ الباطل، ص ۳۵.
۲. سورة انبیا ۲۱/۷۳.
۳. سورة القصص ۲۸/۴۱.
۴. عبدالجلیل قزوینی رازی، مثالب النواصب فی‌النقض علی بعض فضائح الروافض (تهران، ۱۳۳۸ ش)، ص ۷۰.

امام یحیی بن حمزهٔ العلوی متوفّی ۷۴۵ که دو کتاب یکی به نام الإفحام لأفئدة الباطنیّة الطّغام و دیگری به نام مشکاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنیّة الأشرار تألیف کرده است.[۱]

محمّد بن حسن دیلمی در سال ۷۰۷ کتابی تحت عنوان قواعد عقائد آل محمّد نوشته که قسمتی از آن را به عنوان «بیان مذهب الباطنیّة و بطلانه» موسوم ساخته است و او بسیاری از مطالب خود را از کتاب دانشمندان زیدی دیگر یعنی فقیه حمیدالمحلّی متوفّی ۶۵۳ موسوم به الحُسام البتّار فی الردّ علی القرامطة الکفّار اخذ کرده است.[۲]

در این گفتار مجال نیست که همهٔ ایرادات غزّالی در فضائح الباطنیّة و پاسخ و نقض علی‌بن الوالید در دامغ الباطل نقل شود زیرا نقل همهٔ مطالب دو کتاب بزرگ را تشکیل می‌دهد. لذا فقط بحث دربارهٔ مسئلهٔ «تأویل» را به صورت اختصار ذکر می‌کنیم:

غزّالی می‌گوید که باطنیان معتقدند که هر چه در ظواهر شرع آمده از امور تکلیفی و حشر و نشر و امور الاهی همهٔ آنها مثل و رمز است که معانی باطنی آن مراد است، او سپس موارد زیر را یاد و معانی باطنی آن را از قول باطنیّه نقل می‌کند:

طهارت نظافت و پاکی از اعتقاد به هر مذهب جز مبایعت امام است. روزه امساک از کشف سرّ است. کعبه پیغمبر و باب علی و صفا نبی و مروه علی و میقات اساس و تلبیه اجابت داعی است و هفت بار طواف بیت همان طواف به محمّد و امامان هفتگانه است. نمازهای پنجگانه دلیل بر

---

۱. مشکاة الانوار الهادمة در سال ۱۹۷۲ میلادی در قاهره به وسیلهٔ دارالفکر الحدیث للطباعة و النشر چاپ و منتشر شده و محمّد السید جلیند در مقدّمهٔ کتاب سی و هشت اثر از یحیی بن حمزه یاد می‌کند که نوزدهمین آنها الافحام است که در برابر آن آمده: «طبع اخیرا».

۲. کتاب قواعد عقائد آل محمّد، در سال ۱۹۳۸ میلادی به اهتمام ر. شتروتمان در مطبعة الدولة در استانبول چاپ شده و در سال ۱۹۵۰ میلادی به اهتمام محمّد زاهد بن الحسن الکوثری به وسیلهٔ مکتب نشرالثقافة الاسلامیة در قاهره به طبع رسیده است.

اصول چهارگانه و امام است یعنی فجر دلیل سابق و ظهر دلیل تالی و عصر دلیل اساس و مغرب دلیل ناطق و عشاء دلیل امام است. حرام عبارت از اشرار از مردم است که باید از آنان اجتناب کرد و عبادت اخیار از مردم هستند که ما مأمور به پیروی از آنان هستیم.[۱]

غزّالی دربارهٔ معاد و تأویل آن از قول باطنیّة چنین نقل می‌کند: آتش و زنجیر عبارت از اوامر و تکالیف الاهی است که جهّال را موظّف به علم باطن می‌کند، پس تا وقتی که در این حال استمرار دارند معذّب‌اند و وقتی به علم باطن برسند زنجیرهای تکلیف از آنان برداشته می‌شود.

او دربارهٔ معجزات تأویلات زیر را از آنان نقل می‌کند:

طوفان به معنای طوفان علم است که آنان که متمسّکان به سنّت‌اند با آن غرق می‌شوند، و آتش ابراهیم عبارت از غضب نمرود است. ذبح اسحق گرفتن پیمان بر اوست، و عصای موسی حجّت اوست که شبهه‌ها را فرو می‌برد و آن از چوب نیست، و تسبیح جبال معنای آن تسبیح مردانی است که در دین سخت و در یقین راسخ هستند.[۲]

غزّالی می‌گوید این نمونه‌ای از هذیانات آنان در تأویلات است و ما برای مضحکه آنها را یاد کردیم و با سه روش ابطال و معارضه و تحقیق آنها را ردّ می‌کنیم:

در روش ابطال، ما می‌گوئیم شما از کجا دانستید که مراد از این الفاظ آن معانی است که شما یاد کردید. اگر آن را از طریق عقل آموختید شما که خود نظر عقل را باطل می‌دانید و اگر از طریق سمع که لفظ امامتان باشد دانستید لفظ امامتان که صراحتش بیشتر از این الفاظی که شما تأویل آن را یاد کردید نیست. شاید مراد او از این الفاظ امری دیگر باشد که بطون آن شدیدتر است از باطنی که شما ذکر کردید، ولی او از ظاهر به یک درجه تجاوز کرده و پنداشته که جبال رجال است و سخن بر سر رجال می‌آید که

---

۱. فضائح الباطنیّة، ص ۵۶.
۲. همان، ص ۵۷.

مقصود از آن امری دیگر باشد پس اگر جبال به رجال ماوّل شود و رجال به چیز دیگر پس آن باطن ثالث به باطن رابعی ماوّل می‌شود و به تسلسل می‌انجامد و تفاهم و تفهیم باطل می‌گردد.[۱]

در روش معارضه، ما فاسد را با فاسد معارضه می‌کنیم به طوری که همهٔ اخبار و احادیث را ما برخلاف مذهب آنان تأویل می‌کنیم مثلاً در حدیث: «لاَ تَدْخُلُ المَلائِکَةُ بَیْتاً فِیْهِ صُوْرَةٌ» گوئیم تأویل آن این است که عقل وارد مغزی نمی‌شود که او تصدیق به امام معصوم (مقصود امام اسماعیلیّه است) داشته باشد، و یا در عبارت: «کلُّ نِکَاحٍ لاَیَحْضُرهُ أرْبَعَةٌ فَهُوَ سَفَاحٌ» گوئیم معنی آن این است که هر اعتقادی که آن را خلفای چهارگانه ابوبکر و عمر و عثمان و علی (ع) گواهی نکرده باشند باطل است و بدین طریق ما می‌توانیم هر لفظی از کتاب و سنّت را بر ضد مذهب آنان تأویل کنیم.[۲]

در روش تحقیق، گوئیم این بواطن و تأویلاتی که شما یادکردید هرگاه با مسامحه آنها را بپذیریم پرسش پیش می‌آید که حکم شرعی آن چیست. آیا واجب است که اخفا گردد و یا واجب است که افشاء گردد. اگر بگوئید باید افشا گردد و هر کس آن را بداند گوئیم پس چرا محمّد (ص) آن را از صحابه و عامّهٔ مردم پنهان کرد و چگونه کتمان دین تجویز می‌شود در حالی که خداوند بزرگ فرموده: «لَتُبَیِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَکْتُمُوْنَهُ»[۳] و اگر می‌پندارید که اخفاء آن واجب است گوئیم آنچه که بر رسول خدا (ص) از اسرار دین اخفاء آن واجب بوده چگونه برای شما افشای آن جایز است.[۴]

علی‌بن الولید اعتراض غزّالی را چنین پاسخ می‌دهد:

تأویلاتی را که این مارق یادکرده اگر کسی به آنها معتقد باشد یعنی این ظواهر را ابطال کند و اوامر شرع کریم را کنار افکند چنین کسی مبطل قرآن

---

۱. فضائح الباطنیّة، ص ۵۹.
۲. همان، ص ۶۰.
۳. سورهٔ آل عمران ۱۸۷/۳.
۴. فضائح الباطنیة، ص ۶۴.

و از اسلام خارج است زیرا خداوند بزرگ در قرآن ما را فرمان داده که آنچه را که رسول (ص) او آورده بپذیریم: «مَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»[1] و آنچه را که رسول (ص) از جانب خداوند آورده مشتمل است بر اعمالی که برای حواسّ ظاهر است و بر علوم و معارف باطنی که از رسول و جانشینان او رسیده که به وسیلهٔ عقل دریافته می‌شوند و هرکس یکی از این دو عبادت علمی و عملی را نفی کند فرمان خداوند را که اخذ از رسول باشد نفی کرده است، بنا بر این هر کس که گوید ظواهر و اوامر شرعیه و حشر و نشر و امور اخروی که پیمبران از جانب خداوند خبر داده‌اند رمز و مثل است و بواطن مراد است و ظواهر را عمل و اعتقاد واجب نیست اوکتب آسمانی و انبیا و مرسلین را تکذیب کرده است و او با این عقیده از اسلام خارج و خون او حلال و سزاوار مجازات و مستوجب عذاب الیم در مرجع و مال است و ما خود را از این عقیده مبرّا و برکنار می‌دانیم.

و امّا اگر کسی قائل باشد به اینکه دین خدا را ظاهری و باطنی است و ظاهر همان اعمال محسوس و مشاهدی است که در شرایع شریفه واجب است و پیغمبران آن را از جانب خداوند برای بشر آورده‌اند، و باطن عبارت است از معرفت آن اعمال و علم به آنچه که برای فاعل آن ثواب دائم و برای تارک آن عقاب ملازم به بار می‌آورد و علم به حقیقت توحید و وعد و وعید خداوند و مانند این معارف که با ادلّه و براهین از سوی ائمهٔ هداة میامین مستفاد می‌شود، در این صورت اوامر ظاهری و اعمال واجب شرعی مورد عمل قرار می‌گیرد و معانی باطنی حقیقی آن با تعلّم و استفاده از هادیان بر معارف مورد علم و اطلاع واقع می‌شود، و مراد ما از ظاهر و باطن همین است و هر کس قیام به هر دو عبادت علمی و عملی کند به حکمتی دست می‌یابد که خداوند آن را باکتاب خود مقرون ساخته

---

۱. سورة الحشر ۵۹/۷.

و به خیر فراوانی می‌رسد که خداوند فرموده: «وَ مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيراً كَثيراً»[۱] و مسلّم است که ما بر قائل و معتقد این رأی اعتراضی نداریم زیرا او میان عمل و علم جمع کرده و بر کسانی که خداوند را بر حرفی ظاهر مجرّد بدون معنی و باطن عبادت می‌کنند مانند حشویهٔ عوام و اهل تقلیدی که أضلّ من الأنعام هستند و همچنین بر کسانی که به باطن گرویده ظاهر را کنار افکنده مانند غلات ملاعین که مارق از اسلام‌اند برتری دارد و ما این دو گروه یعنی قائل به ظاهر فقط یا باطن فقط را هالک و در زشت‌ترین وادی ضلال سالک می‌دانیم و اینان هستند که خداوند درباره‌شان فرموده: «أَلَمْ تَرَ إِلىَ الَّذِينَ أُوتوُا نَصِيباً مِنَ الكِتَابِ».[۲]

علی‌بن الولید به استناد این آیه چنین اظهار می‌دارد که ائمّهٔ هدات که قرناء کتاب و راسخون در علم و عالم به معانی تاویلیّه و لباب قرآن‌اند به ما خبر داده‌اند که این آیهٔ شریفه حال دو گروه را بیان می‌دارد: یکی آنکه با ظاهر مجرّد شریعت به خداوند نزدیک شده تأویل و معانی باطنی را منکر شده‌اند و دیگری آنکه به باطن گرویده و چنین پنداشته که اگر معانی اعمال شرعی و ظرفی از حکمت تأویلی را بدانند واجب است اعمال و احکام ظاهر تنزیل را به کنار افکنند. این دو گروه کسانی‌اند که نصیبی از کتاب به آنان داده شده یعنی نصیبی را پذیرفته و از پذیرفتن نصیب دیگر خودداری کرده‌اند و خداوند بزرگ دربارهٔ اینان فرموده: «وَ يَقولوُنَ نُؤمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ»[۳] و چون هیچ کدام کتاب کامل را نپذیرفته و به بعض اکتفا کرده‌اند مخالف فرمان خدا را کرده و در درکات اسفل عذاب فرود می‌آیند.[۴]

در اینجا سخن خود را بنا به مقتضیات حال و مقام ختم می‌کنیم و

---

۱. سورة البقرة ۲۶۹/۲.
۲. سورة آل‌عمران ۲۳/۳.
۳. سورة النساء ۱۵۰/۴.
۴. دامغ‌الباطل، ج ۱، صفحه‌های ۲۱۲ـ۲۰۸ (نقل به اختصار).

چنین نتیجه می‌گیریم که هدف از این گفتار این بود که اوّلاً یکی از مهم‌ترین کتاب‌های غزّالی که معرّف نیروی جدل اوست معرّفی شود و سابقهٔ ردّ و نقض بر اعتقادات اسماعیلیّهٔ باطنی که در زمان غزّالی به اوج خود رسیده بود بیان گردد و نیز نشان داده شود که عالمان و داعیان اسماعیلی در برابر حملات شدید علمای اهل سنّت خاموش ننشسته بلکه با استوارترین صورت و با بهترین روش جدلی از خود دفاع کرده‌اند و بالاخره همهٔ مشاجرات و منازعات دو طرف نشان‌دهنده این است که علم و تمدّن در آن روزگار چنان گسترش داشته و دامنهٔ اندیشه و تفکّر چنان وسیع بوده که دانشمندان بدین‌گونه در جریان مناقضات علمی و عقیدتی قرار می‌گرفته‌اند و گردآوری همین مناقضات و شکوک و ایراداتِ دانشمندان اسلامی فصل مهمّی از تاریخ اندیشه و تفکّر در اسلام را تشکیل می‌دهد.

امید است که این گفتار کوتاه برای علاقه‌مندان به این بخش از تاریخ اندیشه و عقائد اسلامی مفید بوده باشد. و السّلام علیکم و رحمة اللّه و برکاته.

غزالی بزرگ

علی نقی منزوی

مقدّمه

اگر بزرگی اشخاص به ارزش کار و جاودانگی آثار ایشان شناخته شود، باید گفت، غزالی یکی از بزرگان، پایه‌گذاران، سازندگان و شکل‌دهندگان تسنّن جدید گنوسیست زدهٔ پس از قرن پنجم هجری است.

بزرگ نه به معنی ستایش آمیز این کلمه، بلکه به معنی اهمیّت و کارایی و مؤثّر بودن فرآورده‌های او در جامعهٔ خودش، به ویژه پس از مرگ او. آری واژهٔ «بزرگ» یکی از اوصاف شایستهٔ غزالی است که مورد اتّفاق دوستان و دشمنان مذهبی او در دوران گذشته، و دانشمندان اسلام‌شناس و رآلیست امروز است.

پس از رنسانس، خاورشناسان اروپا و آمریکا و آسیا، ده‌ها مجلّد قطور دربارهٔ شرح حال این دانشمند طوسی، فهرست آثار او و کتاب‌شناسی تحلیلی هر یک از تألیفات او نگاشته، هنوز هم هر روز که می‌گذرد دانشمندان به تازه‌هایی از نظریّات او برمی‌خورند. حتّی کسانی که کاری دربارهٔ وی انجام داده‌اند، با مرور زمان به چیزهایی تازه برمی‌خورند که

ناگزیر از تجدید نظر در قسمتی از نوشته‌های پیشین خود می‌شوند.

از ایرانیان خودمان نیز مقالات، بلکه مجلّداتی دربارهٔ او منتشر شده است. برخی او را از عقلای برخلاف عقل و برخی از فیلسوفان ضدّ فلسفه خوانده‌اند و بی‌جا هم نگفته‌اند.

غزالی کیست و چه می‌گفت؟ چرا کسانی که غزالی در همهٔ عمر، از ایشان دفاع کرد، پس از مرگش به سال ۵۰۵ هجری تا دوران رُنسانس خاورمیانه، بلکه تا آغاز قرن بیستم به او ناسزا گفتند؟ بزرگانی چون ابن‌تیمیه (۷۲۸ ق) ابن‌جوزی (۶۵۶ ق) و مانند ایشان مجلّداتی از تألیفات خود را به ردّ کردن غزالی اختصاص دادند؛ او را رافضی، باطنی، قرمطی، مجوس و حتّی ملحد نامیدند. سنیّانی سَلَفی چون ابن‌تاشفین (۵۳۷ ق)، قاضی عیاض (۵۴۴ ق)، ابن‌حازم (۵۵۸ ق)، کتاب‌های غزالی را در مراسم کتابسوزان مذهبی به آتش کشیدند. حنبلیان عراق و سوریه او را نجس می‌دانستند.

غزالی چه گفته است که کسانی که همهٔ عمر غزالی در جنگ علیه ایشان صرف شد و جان و مال و ناموس ایشان را مباح اعلام کرد، پس از مدّتی از مرگش او را ستودند. مورّخانی بزرگ چون قاضی نوراللّه شهید (۹۵۶ ـ ۱۰۱۹ ق)، فیلسوفانی معتقد چون ملّامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ ـ ۱۰۹۱ ق) و بسیاری از شیعیان دیگر غزالی را عارفی شیعی شمرده گویند: در پایان عمر توبه کرده رستگار شد! چرا؟!

برای پاسخ بدین گونه پرسش‌ها به نظرم رسید که اندکی در تاریخ تکامل گنوسیسم اسلامی بررسی کنیم.

۱. مراحل تکامل گنوسیسم اسلامی قدیم و تسنّن سَلَفی در باختر ایران

با در نظر داشتن پیشینهٔ اندیشه همگانی مردم ایران آشکار می‌شود که این مردم در آغاز کار انتشار اسلام، آن را با رنگ گنوسیستی تند می‌پذیرفتند.

سپس اندک اندک و نسل به نسل، در اثر آمیزش ایرانیان گنوسیست مسلمان با عرب‌های مسلمان سنّی، و تأثیر متقابل این دو قوم بر یکدیگر، عربان رو به پذیرش اصول گنوسیسم و متافیزیسم پیش می‌رفتند و ایرانیان رو به قشری‌گری و تسنّن مادی عقب‌نشینی می‌کردند.

الف: نخستین مذهب دو رگه، که در اثر آمیزش آن دو فرهنگ پدید آمد، مذهب «مرجئه» بود. ایشان اصل گنوسیستی کهن ایرانی «برتری اندیشه بر کار اندام در پرسش» را به عبارت «إنّما الاعمالُ بالنیّات» ترجمه و آن را بر پرچم عرب‌هایی بلند کردند که نمی‌خواستند در جنگ داخلی عرب‌ها میان دو خاندان بنی‌امیه و بنی‌هاشم در جنگ «علی ـ معاویه» آلوده شوند و بی‌طرفی را ترجیح می‌دادند.[۱]

ب: پس از آنکه مرجیان در پایان یک جنگ ده ساله (۱۱۸ ـ ۱۲۸ ق) سرکوب شدند، گنوسیست‌های مسلمان شدهٔ ایرانی، به نام «قدریان» سربلند کردند و همان سخنان مرجیان را با اندکی سنّی‌نمایی، همراه با ناسزاگویی به مرجیان، برای کسب مصونیّت، تبلیغ کردند.

ج: لیکن سرنوشت قدریان با همهٔ پرده‌پوشی بهتر از مرجیان نبود. اینان بدون جنگ‌های دسته جمعی، تک‌تک کشته یا زنده‌سوز می‌شدند، و پس از مدّتی کسی جرأت نداشت خود را قدری معرفی کند. این بار گنوسیست‌های مسلمان ایرانی به نام «معتزلیان» سربلند کردند. فرق اساسی سخنان معتزله با قدریان و مرجئه، جز پرده‌پوشی و سنّی نمایی‌ها، همان ناسزاها بود که ناگزیر بودند به گذشتگان قدری و مرجئی خود بدهند.

ما در آغاز سدهٔ سوم می‌بینیم که گنوسیست‌زدگی سنّیان عرب، و عرب‌زدگی گنوسیست‌های معتزلی ایرانی، به مأمون عبّاسی (۲۰۳ ـ ۲۱۸

---

۱. برای شناخت مرجیان نگاه کنید به مقالهٔ نگارنده با عنوان «مرجیان که بودند و چه می‌گفتند»، مجلهٔ کاوه، مونیخ، ش ۶۱.

ق) توان آن را می‌دهد که این معتزلیان را به حکومت بکشاند و با کمک ایشان سنّیان سَلَفی دو قرن سکوت را سرکوب و نابود کند.

در دو قرن ۷ و ۸ میلادی که سنّیانش «دو قرن سَلَفی» و ایرانیان امروز آن را «دو قرن سکوت» نامند، انسان گنوسیست هر چند مسلمان بود، به نام «کافر» و «اصحاب علوم اوایل» نابود می‌شد. عرب‌ها مستقیماً از تسنّن سَلَفی دفاع می‌کردند، سلاح ایدئولوژیک «گنوسیسم اسلامی» با شمشیر روبرو بود، ولی شمشیر کم‌کم کُند می‌شد، تا به عصر مأمون رسید.

۲. گنوسیسم اسلامی دور از سیاست

در اثر ضربت‌هایی که در دو قرن سکوت بر گنوسیسم اسلامی فرود آمد، گنوسیست‌های مسلمان به دو گروه نرم و زبر تقسیم شدند. نرمش گرایان با دور شدن از سیاست و پذیرش قدرت سیاسی عرب، درآمیختن پارسایی مانوی با زُهد اسلامی که در هشت زاهد معروف به «زُهّاد ثمانیّه» می‌دیدند، به گسترش دادن اندیشهٔ گنوسیسم هندو ایرانی به صورت «تصوّف اسلامی» پرداختند. عبداللّه بن مبارک هندوزاده (۱۸۱ ق)، حارث محاسبی (۲۴۳ ق)، بایزید بسطامی (۲۶۰ ق) را می‌توان از این گروه نام برد.

گنوسیست‌های زبرتر که به بهانهٔ دفاع از خاندان خانه‌نشین شدهٔ حضرت پیامبر (ص) در برابر حکومت اموی قیام کردند، مذهب «راوندیان» را زیر پرچم ابومسلم خراسانی برپا داشتند، به «شیعیان عبّاسی» شهرت یافتند. ایشان تنها به جرم آنکه منصور عبّاسی را دارای فرّهٔ ایزدی می‌شمردند، از سوی منصور و فقیهان دربارش به شرک متّهم و نابود شدند. (برای شناخت راوندیان نگاه کنید به کتاب ملل و نحل، شهرستانی و کتاب خاندان نوبختی، عباس اقبال).

۳. مأمون و تسنّن دوم

مامون و جانشینانش در سال‌های ۲۰۳ ـ ۲۳۲ هجری که حکومت به دست معتزله است و می‌توان آن را «تسنّن دوم» نامید، برای چاره‌جویی دو کار زیرین را انجام دادند:

الف: با نرمش در برابر ترکان مهاجر از آسیای میانه و راه دادن ایشان با شرط پذیرش مذهب سنّی حاکم، برای سکونت در خراسان، شمشیری تازه و غیرعرب، در برابر شمشیر ایرانیان گنوسیست مسلمان پدید آوردند، که تفصیل آن را بعد خواهیم دید.

ب: خلیفگان آن دورهٔ بغداد، با برکشیدن گنوسیست‌های نرم سنّی زدهٔ ایرانی (معتزلیان) به حکومت و با همکاری با پسرعموهای سریانی مسلمان شدهٔ خود، چون یعقوب‌بن اسحاق کندی (۲۵۲ ق) با استفاده از ترجمهٔ بخش‌هایی از فلسفهٔ مشائی ارسطو، سلاحی ایدئولوژیک به نام «علم کلام سنّی» پدید آوردند. «تسنّن دوّم» تازه به حکومت رسیده، از یک سو با «سنیّان سَلَفی» که در دو قرن سکوت حکومت را در دست داشتند درکشاکش بود، احمد حنبل (۱۶۴ ـ ۲۴۱ ق) رهبر ایشان را شلاق زد و تقریباً تسنّن سَلَفی را دفن کرد، و از یک سوی دیگر گنوسیست‌های حادّ مسلمان شیعی ایرانی چون محمّد بن ابی عمیر و یونس یقطینی و مانندهایشان را در شکنجه‌گاه‌های خود زندانی داشت و تسنّن جدید معتزلی را گسترش می‌داد.

۴. مهاجرت از آسیای میانه به ایران

شک نیست که کوچیدن و مهاجرت ترکان از آسیای مرکزی به ماوراء النهر و خراسان، مانند کوچیدن آریاها، از همانجا به سوی جنوب که در تاریخی کهن‌تر رُخ داد، امری تاریخی است و ساسانیان قرن‌ها جلو آن را گرفته بودند؛ بسیاری از داستان‌های حماسی شاهنامه، به همین مهاجرت‌ها

پیوند داشته و دولت با وسائل تبلیغی سنگین همچون عزاداری «سیاوشان» مردم ایران را بدان جنگ‌ها می‌کشانید. پس از سقوط ساسانیان، خلیفگان عرب نیز تا زمان مأمون به تقلید از ساسانیان آن جنگ‌ها را ادامه می‌دادند، هارون‌الرشید نیز در یکی از همین لشکرکشی‌ها به توران در خراسان درگذشت و دفن شد که گورگاهش تاکنون به نام «هارونیه» یادآور لعنت بر اوست که در گوشهٔ حرم امام رضا در مشهد می‌باشد.

عزاداری «سیاوشان» یا «کین ساوش» توأم با موزیک نیز به همان منظور تا سدهٔ چهارم، روزگارِ «نرشخی»[1] (۲۸۶ ـ ۳۴۸ ق) مؤلّف تاریخ بخارا اجرا می‌شده است (ـ تاریخ بخارا، چ مدرس رضوی، ص ۲۴/۳۳).

خاقانی گوید:

در کین سیاوش ارغنون زن آن زخمهٔ درفشان فرو ریخت

۵. مأمون عبّاسی شرایط خویش را زیرپا می‌نهد

چنان که گذشت، هارون به هنگام جنگ ایرانیان با تورانیان در خراسان درگذشت و پسرش امین در بغداد به تخت نشست، سرداران سپاه که بیشتر ایرانی بودند به مأمون پینشهاد کردند که با سه شرط خلافت را به او بسپارند، الف: رنگ سیاه عبّاسی را به رنگ سبز ساسانی تبدیل کند (جهشیاری م ۲۷۶ ق، الوزراء، ص ۲۵۶)، ب: شخصی از خاندان فاطمه (ع) را به ولیعهدی گمارد، ج: مرو را به جای بغداد پایتخت گیرد. مأمون هر سه شرط را پذیرفت، ولی پس از کشتن امین و چیره شدن بر دولت هر

۱. نرشخی نامی است که شفر در پاریس به هنگام چاپ تاریخ بخارا در سال ۱۸۹۲ و مترجم روسی آن کتاب در تاشکند در ۱۸۹۱ میلادی و سپس به پیروی از ایشان مدرس رضوی در تهران به سال ۱۳۱۷ شمسی برای مؤلف تاریخ بخارا یاد کرده‌اند. لیکن در کتاب حدود العالم تألیف سال ۳۷۲ هجری و در انساب تألیف سمعانی (۵۰۶ ـ ۵۶۲ ق) و معجم البلدان یاقوت حموی (۵۷۴ ـ ۶۲۶ ق) این نسبت به صورت «برسخی» دیده می‌شود که نسبت به «برسخ» یا «برسخان» دهی از بخارا است و جایی به نام «نرشخ» شناخته نشده است.

سه شرط را زیرپا نهاد و سازندهٔ این برنامه فضل ذوالریاستین را با امام رضا (ع) مخفیانه بکُشت.

از آن تاریخ خلیفگان عبّاسی بر آن شدند که: اوّلاً: همیشه رئیس بنی‌فاطمه را در دارالخلافة محترماً زیر نظر داشته باشند، تا از قیام ایرانیان مسلمان گنوسیست که فرّهٔ ایزیدی را در خاندان پیامبر از تخمهٔ فاطمه (ع) می‌دانند جلوگیری شود. ثانیاً: نه تنها با ترکان ماوراءالنهر نجنگند بلکه با برنامهٔ ویژه، ایشان را به دین اسلام به صورت مذهب حاکم سنّی درآوردند و به ایران راه دهند تا از گسترش نفوذ فئودال‌های محلّی ایرانی چون خاندان‌های طاهریان، صفّاریان، سامانیان که حامیان ایدئولوژی گنوسیسم اسلامی ایرانی بودند جلوگیری کنند.

۶. کوششی برای بازگشت تسنّن سَلَفی

در سال ۲۳۲ هجری متوکّل عبّاسی نقشی کودتا مانند بازی کرد. او همهٔ معتزلیان را از دستگاه دولت براند و کتاب‌سوزی و هُنرکُشی را از سر گرفت. او قبر امام حسین (ع) را به نام اینکه گنوسیست‌های مسلمان آنجا را با تصاویر امامان به بتکده تبدیل کرده‌اند ویران کرد و همان گونه رفتار کرد که نوادگان وهابی او با هنرکده‌های قبور بقیع به سال ۱۳۴۳ قمری در مدینهٔ منوّره انجام دادند.

ولی متوکّل نتوانست «تسنّن سَلَفی» دو قرن اوّل را که مرده بود زنده کند، بلکه او «تسنّن سوم» را با ترکیبی از تسنّن اوّل سَلَفی و تسنّن دوم معتزلی پدید آورد.

۷. اشعری

پس از آنکه تسنّن دوم (تسنّن معتزلی مأمونی) به دست متوکّل و جانشینان او محکوم و بدنام گردید، مردی از شاگردان مکتب معتزله به نام

ابوالحسن اشعری (۲۶۰ ـ ۳۲۴ ق) که ناپسری ابوعلی جبائی رئیس معتزله (۲۳۵ ـ ۳۰۳ ق) بود، بر ضدّ معتزلیان برخاست. او اشعری الولاء و از مردم ایرانی قم، یعنی از نیم بردگان خاندان ابوموسی اشعری است که قم را گشوده بودند. پدرانش پس از چند نسل خود را اشعری النسب و عرب‌نژاد معرفی کرده بودند.

ابوالحسن اشعری همان کارکرد که معتزلیان دربارهٔ قدریان، و ایشان دربارهٔ مرجیان انجام داده بودند. او اندیشه‌های معتزلی را، با سنّی نمایی بیشتر و کاستن از محتوای علمی اعتزالی آنها، همراه با ناسزاگویی بر معتزلیان بیان می‌کرد. پس، در حقیقت او «تسنّن چهارم» را پدید آورد. او تسنّن دوم (اعتزال مأمونی) را در پوشی از تسنّن سوم متوکّلی، «تسنّن حقیقی سَلَفی» نامید، که بعدها «مذهب اشعری = تسنّن چهارم» نام گرفت و تا به امروز باقی است.

پیروان تسنّن سوم متوکّلی، تا یک قرن و نیم پس از مرگ اشعری، او را باطنی رافضی، مجوسی و حتّی ملحد می‌نامیدند، و تا فتح بغداد به سال ۴۴۷ هجری به دست طغرل سلجوقی و عمیدالملک کُندی، اشعریان و رافضیان را بر منبرهای سنّی، در کنار هم لعن می‌کردند. از سوی دیگر گنوسیست‌های تند اسماعیلی نیز فرقی میان اشعریان و سنّیان سَلَفی نمی‌نهادند و همگی را «حشوی»، «قشری»، «مشبّه» می‌خواندند، تا در حکومت سلجوقی، خواجه نظام‌الملک طوسی (۴۰۸ ـ ۴۸۵ ق) مذهب اشعری را رسمیّت بخشید و در مدارس نظامیّه به تدریس نهاد. غزالی مذهب اشعری را گنوسیست‌تر کرد و «تسنّن پنجم» را از آن پدید آورد که تنها روشنفکران امروز آن را پذیرفته‌اند و هنوز سنّیان محافظه‌کار وهابی زده آن را قبول ندارند ـ بند ۲۹.

۸. جدا شدن گنوسیست‌های تندرو و میانه‌رو ایران از یکدیگر

در نیمهٔ سدهٔ سوم هجری گنوسیست‌های غیرصوفی به دو گروه تقسیم شدند؛ گنوسیست‌های دور از مرکز خلافت بغداد، در خراسان و در خلیج فارس، رفتاری خشن‌تر نسبت به بغداد داشتند، و گنوسیست‌های باختر ایران و نزدیک بغداد ملایم‌تر بودند. پس از غایب شدن امام دوازدهم، چون اینان امام حاضر و معارض با خلیفهٔ عبّاسی نداشتند، با دستگاه خلافت کنار آمدند و خاندان‌های بزرگ شیعی فرات و نوبختی، جنیدی، یقطینی، رفیلی، نجمی، در دولت‌های عبّاسی بغداد شرکت جستند و در فرماندهی سپاه خلیفه بر ضدّ گنوسیست‌های تندرو قرمطی خلیج‌فارس و اسماعیلیان خراسان که امام حاضر داشته و منکر غیبت امام بودند می‌جنگیدند.

این خاندان‌های ثروتمند که تبار خویش را به بزرگان دوران ساسانی در تیسفون، اهواز، دینور و قرمسین (: کرمانشاه) و دیگر نقاط غرب ایران می‌رسانیدند، اسلام را به صورت گنوسیستی پذیرا شده بودند که مشرب پدران زردشتی ایشان می‌بود. جامعه بر طبق اصول این گنوسیسم اسلامی از طرف فارابی در فصل ۲۶ کتاب آراء مدینهٔ فاضله به صورت هرمی نشان داده می‌شود که قاعدهٔ آن بی‌سوادان و در بالای ایشان با سوادان هستند. در این هرم آنان که علمشان بیشتر است عددشان کمتر است، تا آنجا که در رأس این هرم یک انسان کامل و اعلم ناس قرار دارد که با عقل فعّال در پیوند است؛ به اصطلاح ساسانی دارای فرّهٔ ایزدی و در اصطلاح اسلامی دارای عصمت است. فارابی کسی را که دارای این صفات نبوده و در رأس هرم جامعه قرار گیرد «متغلّب» می‌نامد. خاندان‌های ایرانی یاد شده نیز خلیفهٔ عرب را متغلّب می‌دانستند. برخی از دانشمندان ایشان چون‌قتیبهٔ دینوری (۲۱۳ ـ ۲۷۶ ق) در عیون الاخبار و مشکویه (۳۲۰ ـ ۴۲۱ ق) در تجارب الامم خلیفگان عرب را به جای «خلیفه»، «سلطان» می‌نامند که به

«متغلّب» نزدیک‌تر از جانشین روحانی پیامبر است. امّا به هر حال، این خاندان‌های ایرانی گنوسیست برای حفظ منافع اقتصادی خویش با خلیفه کنار آمده، همراه او بر ضدّ گنوسیست‌های ایرانی تندرو اسماعیلی و قرمطی مبارزه کرده و ایشان را بشکستند.

شکست گنوسیست‌های تندرو در ایران، موجب انتقال سران ایشان به شمال آفریقا گردید، که در آنجا یک حکومت گنوسیستی به نام «فاطمی» را به سال ۲۹۷ هجری تشکیل دادند و چند قرن در برابر حکومت سنّیان بغداد و گنوسیست‌های نرم همکار ایشان ایستادگی کردند.

سیاست همکاری خلیفگان عبّاسی با گنوسیست‌های نرم، بر ضدّ گنوسیست‌های تند را هانری لائوست «سیاست هاشمی» نامیده است، ولی آن را به فرمان سال ۴۰۹ هجری قادر باللّه عبّاسی منسوب می‌دارد (سیاست و غزالی، ترجمهٔ مهدی مظفری، ص ۴۵). ولی خواهیم دید که این سیاست تا سدهٔ چهارم هجری پیش می‌رود.

۹. سیاست هاشمی

به موجب این سیاست که از آغاز سدهٔ چهارم تا سقوط آل بویه در ۴۴۷ هجری کمابیش اجرا می‌شد، دولت عبّاسی برای آن گروه از «طالبیان» که پیرو امام غایب بودند و نامزدی ظاهر برای گرفتن حکومت از دست خاندان عبّاسی نداشتند، آزادی عمل و حقوق اجتماعی همانند سنّیان قائل شد و برای حفظ منافع ایشان اتّحادیه‌ای پدید آورد که در رأس آن یک تن از ایشان را به نام «نقیب طالبیان» می‌گمارد. این سیاست، جانشین سیاست مأمونی «نگاهداری رئیس بنی‌فاطمه در دارالخلافه» گردید (نک: بند ۵) که در سراسر سدهٔ سوم اجرا می‌شد. منظور خلیفگان از این دو سیاست، جلوگیری از قیام گنوسیست‌های ایرانی زیر پرچم یکی از افراد خاندان فاطمی می‌بود که در برابر آزادی ایشان تأمین می‌شد و پس از این

تاریخ، دولت، بر «هاشمی» بودن که شامل هر دو طائفهٔ فاطمی و عبّاسی است به جای «عبّاسی» بودن تکیه می‌نمود و در برابر آن، دربار عبّاسی از نیروی شیعیان میانه رو بر ضدّ گنوسیست‌های تندرو، استفاده می‌کرد. آل بویه نیز پس از تسلّط بر کشور به سال ۳۳۴ هجری چنان که در سخن صیمری (م ۳۳۹ ق) خواهیم دید، از هر دو طرف این معامله سود می‌بردند.

۱۰. برخی از آثار اجرای سیاست هاشمی

اعلام غیبت همیشگی معصوم از طرف ابوسهل نوبختی به تفصیلی که ابن‌ندیم (الفهرست، ترجمهٔ تجدّد، ص ۳۳۰) آورده است به مقتدر خلیفه جرأت داد تا حلّاج مدّعی بابیّت را در ۳۰۹ هجری بکُشت و راه را برای کشتن باب دیگر به نام شلمغانی هموارکرد. پس ازکشتن شلمغانی به سال ۳۲۳که خاطر دستگاه خلافت از خطر امام شمشیر به دست و باب‌هایش آسوده شد، راضی خلیفه در همان سال دو اعلامیه صادرکرد. در یکی از آنها که به خراسان مرکز تندروان فرستاد، قتل این دو دانشمند مدّعی بابیّت را توجیه می‌کند، و در اعلامیهٔ دوم که در بغداد پخش کرد بر حنبلیان قشری سَلَفی تاخته از شیعیان میانه‌رو دفاع کرده است. اعلامیهٔ نخست را یاقوت در ارشاد الاریب (ج ۱، صص ۲۳۴ ـ ۲۳۵) و خلاصهٔ اعلامیهٔ دوم را مشکویه رازی در جلد پنجم تجارب الامم (چ آمدروز، ص ۳۲۲؛ ترجمهٔ منزوی، صص ۴۲۵ ـ ۴۲۶) آورده است. چندی بعد از آن، شیعیان میانه‌رو معروف به اشعریان قم، غلات شیعه را که عبادات نماز را به فارسی می‌خواندند از شهر قم راندند (قهپایی، مجمع الرجال، ج ۲، ص ۱۸۵).

شاید بتوان انتشار تعدادی کتاب، در نیمهٔ سدهٔ چهارم را نیز از آثار همین سیاست شمرد. نجاشی (م ۴۵۰ ق) در فهرست خود چندین رساله

از آنها را یاد کرده که تنها چند شمارهٔ آنها باقی مانده و به چاپ رسیده است.

کلینی (م ۳۲۹ ق) بخشی بزرگ از کتاب الحجهٔ کافی را به اثبات این موضوع اختصاص داده است (کافی، چ آخوندی، ج ۲، ص ۳۲۸ به بعد).

دو شاگرد کلینی به نام «صفوانی» و «نعمانی» هر یک کتابی در غیبت نوشته‌اند؛ کتاب صفوانی در دست نیست، ولی کتاب نعمانی به سال ۱۳۱۷ هجری در ۸۱ صفحه چاپ سنگی شده است. ابوجعفر محمّد بن ابراهیم نعمانی وقتی این کتاب را تألیف کرده است که می‌گوید: امام غایب هشتاد و اند سال عمر دارد (چ سنگی، ۱۳۱۷ ق، ص ۸۰) و در برخی نسخه‌هایش تاریخ تألیف ۳۴۲ هجری ثبت شده است.

پس تألیف این کتاب در زمان وزارت ابوجعفر صیمری (م ۳۳۹ ق) یا ابومحمّد مهلبی (م ۳۵۲ ق) بود که هر دو از طرفداران جدّی سیاست هاشمی هستند. سخنان صمیری در دفاع از این سیاست در یک کنفرانس بویه‌ئیان در کامل ابن‌اثیر و تجارب‌الامم (ج ۶، ص ۱۲۴ / ۱۵۴) دیده می‌شود.

پس از نعمانی، شیخ صدوق ابن‌بابویه (م ۳۸۱ ق) کتابی بزرگ در این باب به نام اکمال الدّین و اتمام النعمة نگاشت که از سال ۱۳۰۱ هجری به بعد مکرّر چاپ شده است.

به سال ۳۸۰ هجری بهاءالدّولهٔ بویهٔ دیلمی، شاپور پسر اردشیر را که پیرو جدّی این سیاست بود به وزارت گمارد. او چند سال بعد، در سال ۳۸۳ هجری «دارالعلم شاپور» را در کرخ بغداد بنیان گذارد که کتابخانهٔ آن ده هزار و چهارصد جلد کتاب داشت، که در ۴۴۷ هجری به دست سلجوقیان به آتش کشیده شد (ابن‌اثیر).

به سال ۳۸۱ هجری بهاءالدوله دیلمی (شاهنشاه از ۳۷۹ تا ۴۰۳ ق) طایع خلیفهٔ عبّاسی را برکنار کرد و قادر را بر جای وی بگمارد و برای

وفاداری بدین سیاست با وی پیمان عدم تعدّی بست و هر دو سوگند یاد کردند (ابن‌اثیر). سیّد رضی مؤلّف نهج‌البلاغة قصیدتی دربارهٔ این پیشامد سروده است. سامانیان خراسان که اسماعیلی و مخالف غیبت امام بودند و سیاست هاشمی را یک ائتلاف عبّاسی ـ بویه‌ای، بر ضدّ خود می‌شمردند، آن را نپذیرفتند و مدتّ‌ها خطبه به نام طایع (خلیفهٔ پیش از قادر) را که در زندان می‌زیست ادامه دادند (ابن‌اثیر).

به سال ۴۰۱ هجری سیاست هاشمی مورد تعرّض گنوسیست‌های تندرو عراق قرار گرفت و «قرواش» فرماندار بنی‌عقیل خطبه را به نام فاطمیان مصر گردانید. این دستور در شهرهای موصل، انبار، مداین و کوفه به اجرا درآمد. علویان نرم و عبّاسیان از کوفه به بغداد پناهنده شدند. قادر خلیفه، شکایتنامه‌ای همراه با باقلّانی نویسنده و متکلّم سنّی (م ۴۰۳ ق) به نزد بهاءالدّوله فرستاد و او قرواش را ناگزیر کرد تا فرمانش را لغو کرد، ولی بعداً باز به مخالفت پرداخت (ابن‌اثیر).

در پی این سازش (بویه‌ای ـ عبّاسی) به سال ۴۰۲ هجری سمیناری در بغداد تشکیل شد و گواهینامه‌ای با امضای شیعیان پیرو امام غایب، از جملهٔ ایشان سیّد رضی صاحب نهج‌البلاغة و برادرش سیّدمرتضی که کتاب غیبت او نیز چاپ شده است، همراه با امضای بزرگانی از سنّیان، بر ضدّ شیعیان اسماعیلی و تکذیب نسبنامهٔ فاطمی ایشان، صادر کرد (ابن‌تغری بردی، نجوم زاهره، ج ۴، ص ۲۲۹؛ مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۸۵).

مقریزی گوید: سیّدرضی آن گواهینامه را ناگزیر و از بیم جان امضا کرده بود. او یک قصیده در ستایش فاطمیان مصر سروده، ایشان را پسرعموهای خود و عباسیّان بغداد را نکوهیده، دشمنان خویش شمرده است. چون خبر این قصیده به قادر خلیفهٔ عبّاسی (۳۸۱ ـ ۴۲۲ ق) رسید، جلسه‌ای تشکیل داد و در پیش باقلّانی از ابواحمد پدر رضی گله کرد، که من تو را نقابت علویان دادم و امیر الحاج کردم، چرا پسرت چنین سروده

است؟ پدر از پسر خواست تا به خلیفه نامه نویسد و سرودن شعر را انکار کند، رضی که به زبان انکار می‌کرد، به نوشتن نامه تن در نداد (اتعاظ الحنفا، ص ۴۰).

شیخ مفید محمّد بن نُعمان (م ۴۱۳ ق) چند رساله در غیبت دارد که در آغاز یکی از آنها نام «رئیس الرؤساء» به غلط یاد شده است. اگر مقصود او همان «ابن‌مسلمة» باشد که در ۴۵۰ هجری به دست بساسیری امیر اسماعیلی کشته شد، توافق تاریخی آن مشکل است.

به سال ۴۴۴ هجری قائم خلیفه (۴۲۲ـ۴۶۷ ق) دومین تکذیب‌نامه را بر ضدّ نسب فاطمیان مصر به امضای شیعیان معتدل و سنّیان عراق رسانید (نجوم زاهره، ابن‌تغری بردی، ج ۵، ص ۵۳).

شکست سیاست هاشمی و پایمال کردن آن به وسیلهٔ خلیفهٔ عبّاسی با کمک سلجوقیان به سال ۴۴۷ ق را دربند ۲۰ یاد خواهیم کرد. اینک بازگردیم به سدهٔ چهارم.

۱۱. چهارگونه پیوند سیاسی مردم با دولت

ما در آغاز سدهٔ چهارم از نظر فلسفهٔ سیاسی، با چهار گروه مسلمان رو به رو هستیم:

الف: سنّیان، اقلّیتی حاکم بودند که خلیفگان در رأس ایشان قرار داشتند. اینان از نظر مذهبی اطاعت از «اولوالامر = فرمانروا» را به موجب آیهٔ مبارک (نساء ۴: ۵۹) واجب می‌شمردند، خواه فرمانروا عادل و خواه فاسق و جائر باشد.

ب: گنوسیست‌های بریده از سیاست (صوفیان) که در بند ۲ یاد شدند. صوفیان اطاعت اولوالامر را واجب نمی‌دانستند، ولی برای دوری از کشاکش سیاسی از هر گونه اعتراض پرهیز می‌داشتند. با این همه، در دو سدهٔ نخستین هر گاه فرد یا گروهی از ایشان همان برداشت گنوسیستی از

اسلام را آشکار می‌نمودند، کشته می‌شدند. حکّام با عینک توحید عددی که داشتند نمی‌توانستند آن اندیشه را درک یا تحمل کنند، چنان‌که گروهی از راوندیان که منصور عبّاسی را دارای فرّهٔ ایزدی می‌شمردند، به نام اینکه خلیفه را خدا نامیده‌اند کشته شدند.

ج: گنوسیست‌های معتدل. اینان امامان ظاهر را به چند نسل محدود نمودند و آخرین ایشان را غایب می‌دانستند. ایشان آیهٔ مبارکهٔ «اولوالأمر» را مخصوص معصومان حاضر در رأس مدینهٔ فاضله می‌دانستند و در دوران غیبت، دربارهٔ «حقّ اللّه» از فقیه عادل پیروی می‌کردند و در مورد «حقّ النّاس» دستورهای «اهل حلّ و عقد = سردمداران» را می‌پذیرفتند. ایشان «عصمت» را مخصوص «اولوالأمر» و شرط «عدالت» را ویژهٔ «فقیه» می‌دانستند، اهل حلّ و عقد را با آیهٔ مبارکهٔ «وشاورهم فی‌الأمر = با مردم شورکن ــ قرآن کریم ۳: ۱۵۹» و «اَمرهم شورا = با هم مشورت می‌کنند ــ قرآن کریم ۴۲: ۳۸» محدود و مقیّد می‌کردند. و بدین طریق، دوازده امامیان عراق و غرب ایران، همچون خاندان‌های بزرگ فرات، نوبختی، آل‌بویه، آل رفیل با اینکه گنوسیست بودند، در دولت‌های عبّاسی بغداد شرکت داشته و سیاست هاشمی (ــ بند ۹ و ۱۰) را اجرا می‌کردند و گاهی در رأس کارها نیز بودند.

د: گنوسیست‌های تندرو، مانند اسماعیلیان، و قرمطیان. اینان نه تفکیک «حقّ اللّه» از «حقّ النّاس» و نه غایب بودن امام را می‌پذیرفتند، و با همهٔ نیرو بر ضدّ سیاست هاشمی ائتلاف «عبّاسی ـ بویه‌ای» مبارزه می‌کردند و می‌گفتند: خدای غایب نمی‌تواند نمایندهٔ غایب داشته باشد، پس حضور و قدرت شرط ریاست مدینهٔ فاضله است. به همین سبب بود که فارابی (م ۳۳۹ ق) هنگامی که در آغاز سدهٔ چهارم از خراسان، مرکز گنوسیسم حادّ اسلامی، به بغداد آمد، با طرح نظریّهٔ جامعهٔ هرمی شکل یاد شده، که آن را در گروه چهارم جا می‌دهد و نموداری از حکومت‌های

تک حزبی امروزین است، نتوانست در بغداد با دو گروه اوّل و سوم که حکومت خلفا را در دست می‌داشتند، همکاری کند. پس، به امید همکاری با گنوسیست‌های حادّ هم مشرب خودش به مصر و سوریه رفت و در آنجا درگذشت.

اختلاف فارابی با سنّیان بغداد در «عصمت امام = فرّهٔ ایزدی» و به گفتهٔ او پیوند پیشوا با عقل فعّال بود، که فارابی آن را شرط رئیس مدینه می‌شمرد و مقتدر عبّاسی (م ۳۲۰ ق) خلیفهٔ آن روز، ادّعای آن را نیز نداشت.

اختلاف فارابی با دوازده امامیان که در آن تاریخ در کابینه‌های عبّاسی بغداد وزیر و وکیل داشتند، در این بود که فارابی حکومتی را که رئیس آن عصمت و فرّهٔ ایزدی و پیوند با عقل فعّال نداشته باشد، غیرفاضله می‌خواند و همکاری با آن را ناروا می‌شمرد، برخلاف گنوسیست‌های نرم که در دوران غیبت «حقّ اللّه» را از فقیه عادل پیروی می‌نمودند و در «حقّ النّاس» با أهل حل و عقد که در آن روز خلیفهٔ عبّاسی بود همکاری می‌کردند.

هر چند فارابی نظریّهٔ «امام خانه‌نشین شده» را مانند شیعه پذیرفته و شاید برای کسب مصونیّت به آن رنگ فلسفی داده، آن را مورد اتّفاق نظر افلاطون و ارسطو شمرده است (تحصیل السعاده، چ حیدرآباد دکن هند، صص ۴۵ ـ ۴۶). لیکن فارابی چنین مدینه‌ای را که فعلاً معصوم در رأس آن نباشد، «مدینهٔ فاضله» نمی‌شمرد.

۱۲. رابطهٔ خلیفگان با هر یک از چهارگروه

الف: تکیهٔ خلفا در آن دوران در درجهٔ نخست بر سنّیان می‌بود. اینان وابستگان دربار و فرمانداران شهرستان‌ها و فئودال‌های اطراف آنان بودند که منافع خود را در پیوند با حکّام می‌دیدند. ایشان تودهٔ مستعضف ناآگاه

را نیز به هر سو که می‌خواستند به سود فرمانروایان و بر ضدّ هرگونه نهضت ضدّ ایشان می‌کشانیدند.

ب: در درجهٔ دوم تکیهٔ خلیفگان بر گنوسیست‌های دور از سیاست یعنی صوفیان می‌بود. خلفا، پس از سه قرن کشتار و بستن نفس‌ها، احساس کردند که می‌توانند از تبلیغات این گروه سود برند، پس باسوادان ایشان در کنار تبلیغ گنوسیسم، به تغییر دادن قیافهٔ تاریخ سرداران گذشتهٔ عرب پرداختند، شمشیر و نیزه را از دست ایشان گرفتند، تسبیح و سجاده به ایشان دادند، پند و اندرزها و کلمات قصار گنوسیستی را جمع‌آوری کردند و به ایشان نسبت داده و سپس همان‌ها را از گفته‌های ایشان نقل کردند، کتاب‌های حارث محاسبی (م ۲۴۳ ق)، ابوعبدالرحمان سلمی (م ۴۱۲ ق)، قشیری (م ۴۰۰ ق) و هجویری (م ۴۶۵ ق)، این وظیفه را انجام داده‌اند. ایشان تسبیح را که تنها در سدهٔ سوم از هند به بین‌النّهرین رسیده بود، به دست خالد بن ولید و سعد وقاص در سدهٔ اوّل دادند و ایشان را از تاخت و تاز بر پشت زین اسب‌ها، به روی سجاده‌های نماز نشانیدند.

ج: در درجهٔ سوم خلفا با پذیرش سیاست هاشمی و همکاری عبّاسیان و بویه‌ئیان، از گنوسیست‌های نرم بر ضدّ گنوسیست‌های تند استفاده کردند و با دادن وزارت و دبیری به خاندان‌های بزرگ شیعی چون فراتیان، رفیلیان و نوبختیان بغداد، اشعریان قم، ساجیان آذربایجان، خامهٔ نویسندگان ایشان و شمشیر و بازوی جوانانشان را برای جنگ با گنوسیست‌های تندرو به کار گرفتند.

۱۳. دعوت از اقوام آسیای میانه

پس از آنکه شمشیر فرمانروایان در دو قرن سکوت به کُندی گرایید، نیاز عرب‌ها به قلم و در کنار آن، نیاز به شمشیر تازه‌تر احساس شد. خلفا با برکشیدن گنوسیست‌های نرم معتزلی به حکومت در سال‌های ۲۰۳ ـ ۲۳۲

هجری، به ساختن سلاح ایدئولوژیک «علم کلام» به دست و قلم گنوسیست‌ها، اقدام کردند و با دعوت از ترکان آسیای مرکزی، شمشیری تازه به دست آوردند. ترکان سنّی شدهٔ تازه وارد، نخست در پیرامون شهرهای خراسان چادر می‌زدند و به فرمان «تیول‌داری» از طرف خلیفگان مفتخر می‌شدند. ترکان که از نظر دینی هم‌مذهب فرمانروای بغداد شده، و از نظر ملّی هیچ‌گونه پایگاهی در میان مردم ایران نداشتند، چاره‌ای جز تکیه بر نیروی بغداد نمی‌دیدند، پس به تحریک بغداد دست به مداخله در کار فئودال‌های محلّی ایرانی زدند که گنوسیسم اسلامی را بر ضدّ بغداد به کار می‌گرفتند.

مهاجران ترک تازه وارد، نخست با ایجاد کودتایی، پادشاه مسلمان گنوسیست سامانی را که مذهب شیعی اسماعیلی داشت برداشتند و پسر او را به شرط سنّی بودن و پیروی کردن از بغداد، برجای وی گماردند (سیاستنامه، نظام‌الملک، فصل ۴۶) و در پایان ریشهٔ سامانیان را به دست غزنویان برانداختند (کامل ابن‌اثیر و دیگر کتب تاریخ).

چون این مهاجران ترک پس از چند نسل ایرانی منش شدند و با ادب و فرهنگ و اسلام گنوسیستی ایران خو گرفتند، خلیفگان به دعوت ترکان جدید سلجوقی از آسیای میانه پرداختند. گوشه‌ای از این جریان را جاحظ در دو کتاب خود اشاره می‌کند:

الف: مناقب التُرک که در شمارهٔ دو مجموعهٔ رسائل جاحظ (مصر، ۱۳۲۴ ق) چاپ شده است.

ب: فضائل الاتراک که برای فتح بن خاقان وزیر متوکل عبّاسی (م ۲۴۷ ق) نگاشت (چ مصر، ۱۸۹۸ م، ص ۴۴).

۱۴. انتقال اسماعیلیان به شمال آفریقا

پس از آنکه فئودال‌های محلّی ایرانی، طاهریان، سامانیان، صفّاریان، زیاریان، یکی پس از دیگری به وسیلهٔ مهاجران ترک و کمک گنوسیست‌های نرم عربزدهٔ ایران از پا درآمدند و به دست عرب‌ها افتادند، ایران از نظرنظامی برای بار دوم خلع سلاح شد و گنوسیسم حادّ اسلامی ایرانی از خراسان برافتاد. پس از چندی که گنوسیست‌های حادّ به صورت قرمطیان در خلیج فارس به جنگ و گریز ادامه می‌دادند، و تفصیل آنها در کتب تاریخ مانند کامل ابن‌اثیر یاد شده است، سران گنوسیست به سوریه و شمال آفریقا گریختند و در ذیحجهٔ ۳۹۷ هجری در شهر «سجلماسه» به تشکیل حکومت گنوسیستی فاطمی موفّق گردیدند (جامع التواریخ رشیدی، چ ۱۳۳۸ خ، ص ۹۶؛ زبدة التواریخ، ص ۱۱۹، چ تبریز، ۱۳۴۳ خ). این حکومت فاطمی چنان که خواهیم دید چند قرن مزاحم حکومت سنّیان بغداد بود.

دور شدن فاطمیان مصر از سرچشمهٔ گنوسیسم (خراسان و سایر نقاط ایرن) سبب شد که اندک اندک به سنّت‌گرایی کشیده شوند. هر چند ایرانیانی که بعدها از ایران می‌گریختند و بدانجا پناه می‌بردند، چون مؤید فی‌الدّین هبة اللّه شیرازی (م ۴۷۰ ق) و ناصرخسرو (م ۴۸۰ ق) و حسن صبّاح (م ۵۱۸ ق) همه می‌کوشیدند که جلو سنّی‌گرایی فاطمیان مصر را بگیرند و گنوسیسم را در ایشان زنده نگاه دارند، ولی فرمان محیط شمال آفریقا بر ایشان چیره شد، تا آنکه به سال ۴۸۷ هجری، به انشعاب «نزاریان» گنوسیست‌تر از «مستعلیان» سنّی‌تر، در قاهره انجامید (جامع التواریخ رشیدی، ص ۷۸ ؛ و زبدة التواریخ، ص ۱۰۴).

مستعلیان که حکومت مصر را به دست گرفتند کم کم بر سنّت‌گرایی خود می‌افزودند، تا آنجا که علّت وجودی خود را در برابر خلافت عبّاسی بغداد از دست دادند. پس به دست ایوّبیان، این کردان گنوسیست سنّی

زده و پیروان مکتب (گنوسیسم سنی‌زدهٔ) غزالی به سال ۵۶۶ هجری بی‌هیچ‌گونه مقاومت، نام «عاضد» آخرین خلیفهٔ فاطمی مصر در خطبه‌ها، به نام «مستضئی» خلیفهٔ عبّاسی بغداد تبدیل شد.

نزاریان که گنوسیست‌تر و ایرانی‌تر مانده بودند، مدّتی در کوه‌های سوریه به زندگی خود ادامه دادند، حسن صبّاح نیشابوری که در سال ۴۷۲ هجری به مصر رفت، شاخه‌ای از نزاریان را به ایران منتقل کرد و به سال ۴۸۴ هجری دژی درکوهستان «الموت» را به دست‌گرفت، و قرن‌ها مزاحم حکومت عرب‌ها بر ایران می‌بود.

۱۵. اصل تعلیم

در سده‌های نخستین اسلام، دیدگاه مردم بومی ایران و عرب‌های تازه وارد، دربارهٔ خداشناسی و صفات او و باورهای متافیزیک دو گونه بود. ایرانیان گنوسیست مسلمان، بنا بر اندیشهٔ وحدت وجودی پدران خویش، وجود خداوند را از بدیهیّات عقلی می‌شمردند زیرا که «هستی» انکارپذیر نباشد. سنّیان عرب، اثبات خدا و توحید او را، به دعوی پیامبر معجزه‌مند، مستند می‌داشتند (انوار الملکوت فی شرح‌الیاقوت، صص ۷، ۹۴).

از سدهٔ چهارم، اشعریان، باورهای متافیزیکی را، با منطق مشائی علم کلام اثبات می‌کردند و عقل آدمی را برای آن بسنده می‌شمردند، تا نیازی به امام معصوم مورد ادّعای گنوسیست‌ها نداشته باشند. گنوسیست‌های تند اسماعیلی، برای محکوم کردن خلیفگان جاهل عرب می‌گفتند: هرچند وجود نداوند بداهت عقلی دارد، ولی دیگر معتقدات متافیزیکی اسلام (مانند بهشت و جهنّم) با عقل ثابت شدنی نیست. پس باید أعلم مردم در رأس مدینهٔ فاضله باشد، تا پاسخگو و معلّم مردم باشد و این خلیفگان جاهل لیاقت آن را ندارند. در سدهٔ پنجم حسن صباح پرسش معروف خود را طرح نمود که: برای رسیدن به حقیقت «آیا خرد بس است

یا نه بس؟» اگر بس است پس چه نیاز به پیامبر باشد؟ و اگر نه بس، پس چگونه بی‌امام معصوم می‌توان به حقیقت رسید؟ خلیفهٔ جاهل توان پاسخ‌گویی ندارد.

غزالی برای کوبیدن این منطق گنوسیست‌ها که حکومت عرب بغداد را به خطر انداخته بود، برای آنکه به منطق حکّام عرب صورت حق به جانب دهد. «اصالت عقل» را در برابر «اصل تعلیم» نهاده در کتاب‌های خود، از جمله مستظهری و القسطاس المستقیم گفت: وجود امام بسنده نیست، زیرا که برای فهمیدن سخن او باز عقل لازم است. البتّه این سخن غزالی مغالطه است، زیرا که گنوسیست‌ها لزوم عقل را منکر نشده‌اند، بلکه می‌گفتند: برای باور کردن مسائل متافیزیکی چون بهشت و دوزخ که با عقل اثبات شدنی نیست باید از معلم معصوم به جای خلیفهٔ جاهل شنید. و از این روی است که فخر رازی (م ۶۰۶ ق) که هم رزم غزالی بود، این سخن او را ناچیز شمرد (فرار از مدرسه، صص ۷۹ـ ۸۰).

۱۶. آوردن سلجوقیان به ایران

چون ترکان غزنوی، پس از ماندن در ایران با ادب و فرهنگ ایرانی آشنا و نیمه‌گنوسیست شدند، خلیفگان به دعوت از ترکان سلجوقی پرداختند، تا ایرانیان بویه‌ای را که خلیفگان بغداد را در دست داشتند، به تفصیلی که در کامل ابن‌اثیر و آداب سلطانیهٔ ابن‌طقطقی آمده است، از ریشه برانداختند.

اکنون برخی از خاورشناسان، شاید به دلیل نمک‌شناسی نسبت به «عرب اوپک»! منکر اصل چنین دعوتی از سوی خلیفگان عرب شده، آن را بی‌دلیل شمرده‌اند (مانند لائوست در سیاست و غزالی). در صورتی که انوشیروان وزیر کاشانی (م ۵۳۲ ق) می‌گوید: «رئیس الرؤسا» هبة اللّه بن مأمون وزیر (۴۳۷ ـ ۴۵۰ ق) قائم خلیفه (۴۲۲ ـ ۴۶۷ ق) از طرف خلیفه برای دعوت به نزد طغرل رفته، آنقدر نزد این امیر سلجوقی ماند تا او را به

بغداد کشانید (تاریخ سلسلهٔ سلجوقی، ترجمهٔ جلیلی، ص ۱۰) و نیز گوید: بساسیری، وزیر فرستادهٔ خلیفه به نزد طغرل، به همین گناه، در بغداد به دار کشید (همانجا، ترجمهٔ جلیلی، ص ۱۹).

جای یادآوری است که این وزیر خلیفهٔ عرب، دعوت‌کنندهٔ طغرل سلجوقی به بغداد، هبة اللّه بن مأمون ملقّب به «رئیس الرؤسا» آل‌رفیل است که به گفتهٔ یاقوت، نوادهٔ مه‌آذر پسر خشش پسر خسروان فئودال روستاهای نهر رفیل در تیسفون بود که «خائنانه» به سعد وقّاص سردار عرب تسلیم شد و به خدمت عمر در مدینه رسید و لقب «رفیل» گرفت و تیول او در نهر رفیل بغداد تا این قرن، به دست فرزندانش باقی مانده است (معجم البلدان ـ مادهٔ نهر رفیل، ج ۴، ص ۸۳۹).

پیش از این رئیس‌الرؤسا، خلیفه، قاضی القضات ماوردی (م ۴۵۰ ق) مؤلّف کتاب احکام سلطانیه را برای دعوت به نزد طغرل فرستاد. او خود اعتراف می‌کند که از ظلم طغرل بدم آمد و گزارشی علیه او برای خلیفه نوشتم و طغرل فهمید و بزرگواری نشان داد (همانجا، ترجمهٔ جلیلی، ص ۳۲). ابوالقاسم کاشانی گوید: قائم خلیفه، از شهر «عانه» به نزد طغرل سلجوقی پیام فرستاد که «ای فرستادهٔ ربّ الارباب، اسلام را از استیلای قرمطیان دریاب!». طغرل با چند هزار سوار متوجه بغداد شد (زبدة‌التواریخ اسماعیلیّه، چ تبریز، ۱۳۴۳ خ، ص ۹۹؛ جامع التواریخ، چ زنجانی، صص ۷۱ ـ ۷۳ با اختصار).

۱۷. تعصّب سنّی‌گری ترکان

پس از سرنگون شدن دولت گنوسیست اسلامی سامانی به دست ترکان غزنوی، رفتار ایشان در گنوسیست کُشی و کتابسوزی و هنرشکنی دست کمی از رفتار اربابان عرب پیشین نداشت، بلکه ایشان کاسهٔ گرم‌تر از آش نیز بودند. باطنی کشی محمود غزنوی و کتابسوزی‌های او پس از گشودن

«ری» تاریخ را سیاه کرد، تا آنجا که بسیای از معتزلیان، زیر فشار ترکان عنوان اشعری برخود نهادند، چنان که برخی اصولیان در دورهٔ صفوی عنوان اخباری بر خویش نهادند (طبقات اعلام الشیعة، مقدّمهٔ قرن ۱۲، ص ۷) و برخی دیگر به پناه دولت بویه‌ای در ری و باختر ایران درآمدند. حمایت بویه‌ئیان گنوسیست شیعی، از معتزلیانی چون صاحب عباد (م ۳۸۵ ق)، عبدالجبار معتزلی همدانی (م ۴۱۵ ق) و شاگردانشان، ترکان را در خراسان ناگزیر ساخت تا از فشار بر اشعریان بکاهند، وگرنه چنان که در بند ۸ گذشت، سخنان اشعری (م ۳۲۴ ق) با همهٔ سنّی زدگی، باز هم از طرف سنّیان سَلَفی، مدّت‌ها به عنوان رفض، مجوسی‌گری، الحاد، محکوم بود و تنها معتزلیانی که زیر فشار فرمانروایان از اظهار اعتزال بیم داشتند، گوشه‌ای از اندیشه‌های اعتزالی خود را، زیر نام اشعری، بیان می‌کردند. اصولاً، هر گاه فشار دولت (ترک و عرب) بر گنوسیست‌های حادّتر افزایش می‌یافت، پیروان آن را ناگزیر می‌کرد زیر پردهٔ گنوسیسم نرم‌تر و سنّی نماتر که مشروعیّت بیشتری می‌داشت، پنهان شوند.

پس از آنکه غزنویان چند نسل در ایران ماندند، ایرانی منش شدند و با فرهنگ و گنوسیسم اسلامی خو گرفتند. پس به تحریک بغداد به دست سلجوقیان تازه نفس وحشی‌تر برافتادند و گنوسیست کُشی و کتابسوزی از سر گرفته شد.

۱۸. اعتقادنامهٔ قادری

از آغاز سدهٔ پنجم خاندان بویه در پی کشاکش‌های درونی، ناگزیر از سازش با قدرت خلیفه شده بود، عرب‌زدگی و سنّت‌گرایی بیشتر می‌نمود و از گنوسیسم دور می‌شد. هنگامی که سلطان‌الدّوله پسر بهاءالدّوله، بر جای پدرش عضدالدّوله نشست (سال‌های ۴۰۳ تا ۴۱۱ ق) در شیراز می‌زیست و بغداد و خلیفه را به وکیل خود سپرد که عرب شده بود و به

عربی شعر می‌سرود. همین رفتار او، راه را برای تحریکات خلیفه باز کرد تا بر ضدّ «سیاست هاشمی» (بند ۱۰) بکوشد. سنّیان قشری تقویت شدند و گنوسیسم تضعیف گردید. به سال ۴۰۸ هجری قادر خلیفه یک «اعتقادنامه» صادر کرد و در آن به گنوسیسم معتزله و شیعه تاختن گرفت، سنّیان، شیعیان کرخ را چپاول کردند. چون سلطان‌الدّوله، برای سرکشی به بغداد آمد، ناگزیر شد بر خلاف رفتار همیشگی بویه‌ئیان، نمازهای روزانه را سنّی مآبانه، در پنج وقت به جای سه وقت برگزار کند (ابن‌اثیر). سیاست همکاری «عبّاسی ـ بویه‌ای» از این پس تنها به سود یک طرفهٔ عبّاسی بود تا در ۴۴۷ هجری عبّاسیان توانستند با کمک گرفتن از سلجوقیان، خاندان ایرانی بویه را براندازند.

۱۹. سلجوقیان در بغداد

پس از آمدن سلجوقیان به بغداد و زندانی کردن ملک رحیم آخرین پادشاه بویه‌ای در ۴۴۷ هجری که در همان سال در زندان جان داد (ابن‌اثیر) نه تنها گنوسیست‌های تندرو کشتار شدند، بلکه شیعیان نرم دوازده امامی که هم‌رزم خلیفه در جنگ با تندروان اسماعیلی بودند نیز مورد کینه‌جویی واقع شدند. مدرسهٔ شاپور بن اردشیر که شیخ طوسی (۳۸۵ ـ ۴۶۰ ق) در آن تدریس می‌کرد به غارت رفت، کتابخانهٔ بزرگ وابسته بدان، به آتش کشیده شد و باقیمانده‌اش را عمیدالملک کُندری وزیر طغرل برد، که ده سال بعد گویا هستهٔ کتابخانهٔ نظامیّه قرار گرفت. شیخ طوسی به نجف گریخت، و در آن شهرک در کنار صحرا که در آن روز «غری» خوانده می‌شد به تأسیس مدرسهٔ شیعی پرداخت.

یکی از غلامان خاندان بویه به نام «بساسیری» که در پنهان با فاطمیان گنوسیست مصر در تماس بود، و نامه‌های او و با ایشان در کتاب السیرة‌المؤیدیة هبة اللّه شیرازی (م ۴۷۰ ق) چ مصر ۱۹۴۹ م دیده می‌شود،

در ذی قعدهٔ ۴۵۰ هجری به پا خاست و پس از کوتاه کردن دست سلجوقیان از بغداد، خلیفه را برکنار کرد و به نام خلیفهٔ شیعی اسماعیلی خطبه خواند و یک سال در بغداد اذان شیعی را با «حیّ علی خیرالعمل» اجرا کرد. ولی در همان ماه سال بعد طغرل سلجوقی بغداد را گرفت و خلیفهٔ فراری «قائم» را به تخت بازگردانید و بساسیری را بکشت.

خلیفهٔ قائم که با تکیه بر سلجوقیان خود را از دست گنوسیسم حادّ بساسیری و گنوسیسم نرم بویه‌ئیان و رهبری مذهبی شیخ طوسی رها ساخت، خواست از بی‌خطرترین بخش گنوسیسم اسلامی (صوفیان، بندهای ۲ و ۱۱ ب) همچون دریچهٔ اطمینان سود جوید (بند ۲۱، خانقاه دوست دادا).

۲۰. شکست سیاست هاشمی

بغداد که از آغاز تأسیس به دست منصور دوانیقی و نظر نوبخت منجم (بلدان یعقوبی، ترجمهٔ آیتی، صص ۹ و ۱۲) به سال ۱۴۵ هجری با آجرهای شهر تیسفون ساخته و جانشین آن شد، مرکز تمدّن جدید خاورمیانه گردید و در راه گسترش فرهنگ و رفاه و خوشی و بهزیستی مردم گام برمی‌داشت. در آغاز حکومت دیلمی خاندان بویه، که لقب «شاهنشاه» نیز به خود گرفته بودند، بر گسترش دانش ایرانی و نوافلاطونی در آن افزوده شد. جشن‌های سده و نوروز و مهرگان و غدیر خم برگزار می‌شد (تجارب الامم). ولی در پایان سدهٔ چهارم، در پی سستی امیران خاندان بویه و عرب‌زدگی و سنّت‌گرایی و تسلیم شدن ایشان به خواست‌های قشری خلیفه و فقیهان دربارش، مدّ قشریّت بالا آمد، و روز به روز بر دستورات خشن سنّی، جلوگیری از تفریح و خوشی مردم افزوده می‌شد (بند ۳۰ ب)، جاهای تفریح به شهرک‌های اطراف بغداد که هنوز مسلمان نشده بودند چون اوانا، کلواذی، فرک، طیرناباذ، منتقل می‌گردید و شاعران و اهل ذوق، از ترس محتسبان، بدانجاها پناه می‌بردند

(ن. ک: معجم‌البلدان، یاقوت، در نام هر یک از شهرک‌های یاد شده). در میانهٔ سدهٔ پنجم، خاندان بویه علّت وجودی خود، را که گنوسیسم اسلامی ـ ایرانی بود از دست داد و به صورت زائده‌ای از خلافت سنّی عرب درآمد و به ترتیب زیر نابود شد.

قائم خلیفه (۴۲۲ ـ ۴۶۷ ق) در آشکار، رئیس الرؤسا ابن‌مسلمه را به وزارت گمارد (۴۳۷ ـ ۴۵۰ ق) و مأمور اجرای سیاست هاشمی (بند ۹) کرد. ولی زیر پرده، برای بر هم زدن این سیاست که دولت عبّاسی را یک قرن و نیم مجبور به شناسایی مذهب شیعه کرده بود، نقشه می‌کشید. خلیفه با آوردن سلجوقیان متعصّب سنّی به بغداد و برانداختن خاندان ایرانی بویه، بازوی نیرومند مذهب شیعه پیروان امام غایب در ۴۴۷ هجری، نیازی به همکاری با گنوسیست‌های نرم و تحمّل انتقاد هر چند ملایم ایشان، احساس نمی‌کرد.

از این پس، خلیفگان بغداد، برای پایه‌گذاری یک تئوری «تسنّن گنوسیست زده» می‌کوشیدند، تا جای «سیاست هاشمی» را که راه نفوذ ایرانی را باز می‌گذارد به شکلی مطمئن‌تر پُر کند. خلیفگان با نگاهداری خانقاه دوست دادا (بند ۲۱) به این راه آغاز کردند و نیم قرن بعد با دست غزالی و نیروی نظامیان سلجوقی، در مدرسهٔ نظام الملک طوسی این راه تکمیل شد. با نابودی بویه‌ئیان و اخراج شیخ طوسی از بغداد به نجف، شیعه زیر فشار سخت‌تر قرار گرفت و ناگزیر از سنّی‌نمایی بیشتر شد.

۲۱. خانقاه دوست دادا در بغداد

پیر ابوسعد احمد بن محمّد (م ۴۷۹ ق)، از نیشابور، دست پروردهٔ ابوسعید ابوالخیر میهنی (۳۵۷ ـ ۴۴۰ ق) و مادرش آشپز خانقاه وی بود. پس از مرگ پیر، او به بغداد شد و پیر صوفیان عراق شناخته شد. او گورگاه «معروف کرخی» را که سنّیان سوخته بودند نوسازی کرد. در پیشامد خلع خلیفه به دست بساسیری (۴۴۷ ـ ۴۵۱ ق) «دوست دادا» بنا بر اصل دوری

صوفی از سیاست (بند ۲ و ۱۱ ب) به بساسیری کمک ننمود. پس از بازگشت خلافت به دست سلجوقیان و برافتادن بویه‌ئیان و بساسیری، قائم خلیفه «دوست دادا» را که بی‌خطرترین مسلک گنوسیستی «تصوّف» را داشت، بهترین مهرهٔ ممکن، برای رهبری و کانالیزه کردن گنوسیست‌ها، تشخیص داد. زمینی بزرگ در کنار «نهر معلا» بغداد در اختیار او نهاد، تا خانقاهی بزرگ رو به روی مدرسهٔ نظامیّه برپا کند و اوقافی برایش فراهم ساخت. نیروی «دوست دادا» روز به روز گسترش می‌یافت و خانقاه او در دوران خفقان سلجوقی پناه‌گاه فراریان گنوسیست بود (منتظم، ابن‌جوزی، ج ۹، ص ۱۱). خانقاه او تا دوران ابن‌اثیر (۵۵۵ ـ ۶۳۰ ق) برجا بود که گوید: اکنون آن را «رباط شیخ‌الشیوخ» نامند. او چنان نفوذی در دستگاه‌های دولت داشت که مردم می‌گفتند: «خدا رحم کرد که سر ابوسعد [دوست دادا] از خرقه بیرون آمد. اگر قباپوش [یعنی وزیر] بود ما را هلاک می‌کرد» (کامل، ابن‌اثیر، سال ۴۷۹ ق).

غزالی به سال ۴۹۰ هجری هنگام بازگشت از سفر حج به بغداد، مدّتی خشمگینانه در همین خانقاه فرود آمد و چنان که خواهیم گفت، در این مدّت به دیدار خلیفه نیز نرفت و بخش‌هایی از تئوری «تسنّن گنوسیستی = تسنّن پنجم» را در اینجا پایه‌گذاری کرد (ـ بند ۲۹).

۲۲. برادران غزالی

محمّد و احمد دو برادر بودند، که در نیمهٔ سدهٔ پنجم در یک خانوادهٔ گنوسیست مسلمان در طابران طوس خراسان چشم به جهان گشودند. محمّد به سال ۴۵۰ هجری و برادرش چند سال پس از وی متولّد شد. پدرشان محمّد بن محمّد هنگام مرگ که پیرامون ۴۵۷ ـ ۴۶۰ هجری بود، دو کودک خود را به دست یک مرد صوفی سپرد، تا فرزندانش بیراه نشوند. آن صوفی دو کودک را تا نزدیک بلوغ همراهی کرد و آن دو را به

مکتب خانه و سپس به مدرسهٔ کنار خانقاه سپرد. احمد راه خانقاه را ادامه داد؛ امّا محمّد که جاه‌طلب‌تر و شاید هوشیارتر می‌بود، برای طیِّ مدارج علمی بالاتر به جرجان رفته و نزد دانشمندی از خاندان اسماعیلی علم آموخت و به طوس بازگشت و چند سالی در زادگاه خود بزیست. چون آوازهٔ مدرسهٔ نظامیّهٔ نیشابور به گوش محمّد رسید، دل او را ربود و به سوی آن شهر کشانید.

۲۳. لقب‌های غزالی

کنیت عرب‌مآب «ابوحامد» اگر از فقیهی در آن خانواده به نام ابوحامد احمد به او رسیده باشد (طبقات الشافعیة، سبکی، ج ۳، ص ۳۵) نشان آن است که خاندان او از یک پیشه‌ور سادهٔ طابران بالاتر بوده و او نخستین عرب زدهٔ ایشان نبوده است.

به جز لقب «غزالی» که پس از تحقیق ده‌ها مورّخ هنوز به درستی آشکار نیست که آیا با تشدید و نسبت به ریسندگی یکی از پدرانش بوده است، یا بی‌تشدید و نسبت به دیهی به نام «غزاله» یا جز آنهاست، از لقب‌های دیگر او «زین‌الدّین» و «شرف الائمه» است که نظام الملک طوسی وزیر ملکشاه سلجوقی، هنگامی که او را به سمت مدرّسی نظامیّه از نیشابور به بغداد گسیل می‌داشت، بدو داد.

لقب «مجدّد» و محیی دین در رأس و آغاز سدهٔ ششم، که در اثر خوابنما شدن برخی صالحان بدو داده شده است، نیز از مکاتیب خود غزالی برآورد شده است (فرار از مدرسه، صص ۲۳۰ و ۲۷۳).

مشهورترین لقب‌های غزالی «حجة الاسلام» است. واژهٔ حجّت در لغت به معنی دلیل و برهان آمده، ترکیب آن در کلماتی چون «حجةالاسلام» که تناسبی چندان با آن ندارد می‌تواند از معرّب «خواجه» به معنی «سرور» گرفته شده باشد، چنان که موالی ایرانی در قرن اوّل

مـختار بـن ابـوعبیده ثـقفی خـونخواه حـضرت حسـین بـن عـلی (ع) را حجة الزمان می‌خواندند (الفرق بین الفرق، بغدادی، م ۴۲۹ق، ص ۳۴) که شاید معرّب خواجهٔ زمان یا خواجهٔ زروان بوده است، چـنان کـه کـنیت زین‌الدّین شهید (۹۱۱ ـ ۹۶۶ ق) ابن‌الحجة و ابن‌الخواجه، و ابن‌الحـاجة آمده است (طبقات اعلام الشیعة، قرن ۸، ص ۹۶؛ قرن ۱۰، صص ۹۰ـ۹۲ و ۱۴۱). حجّت، چهارمین درجـه از هـفت پـایگاه مـذهب اسـماعیلی نـیز می‌تواند به همین معنی و معرّب باشد.

۲۴. نظامیّهٔ نیشابور

در سدهٔ پنجم، چون خلیفگان بغداد شمشیر حکومت خود را کُند شده، و سلاح ایدئولوژیک «گنوسیسم اسلامی» را که به دست ایرانیان بـر ضـدّ عرب به کار می‌رفت روز بروز تیزتر می‌دیدند، ـ و گـوشه‌هایی از آن را نظام‌الملک در کتاب سیاستنامه شرح داده است ـ درصدد برآمده بودند تا به راهنمایی وزیر ایرانی ترکان سلجوقی، نظام‌الملک طوسی تن در دهند و مدرسه‌هایی بـرای تـربیت کـادر سـیاسی ایـدئولوژیک، در پـایتخت و برخی شهرستان‌ها برپا سازند و جوانان با استعداد را بدین آموزشگاه‌های شبانه‌روزی بکشانند تا در برابر مدارس علنی گنوسیست‌ها که درکنار هر خانقاه در شهرها، و مراکز تعلیماتی ایشان درکوه‌ها از قاینات تا الموت، و حوزه‌های مخفی ایشان در شهرها، کتب فلسفی راونـدی، ایـرانشـهری، رازی، فارابی، سجستانی، کرمانی، ابن‌سینا را تدریس می‌کردند و مخالفان حکـومت عـرب را، بـه سـلاح ایـدئولوژیک گـنوسیسم اسـلامی مـجهز می‌ساختند، پایگاهی به سود خلیفهٔ عرب بسازند، تا مردم را به تعلیمات شبه فلسفی اشعری و سنّیان دیگر سرگرم و از توجّه به کتب ضالّهٔ ملحدان یاد شده باز دارند.

یکی از این دانشگاه‌های دولتی «نظامیّهٔ» نیشابور بود، که آوازهٔ آن به

گوش محمّد غزالی برادر بزرگ‌تر رسیده، دل او را ربوده بود. او پس از سه سال ماندن، زادگاه خود طوس را ترک کرد و به نیشابور رفته، نزد امام الحرمین جوینی رئیس آن دانشگاه به آموزش پرداخت. او در این شهر گنوسیسم نظری (عرفان) را در خدمت ابوعلی فارمدی و ریاضی را نزد خیّام آموخت. همدرسان او کیاهراسی، ابومظفر خوافی، ابومظفر ابیوردی، ابوالقاسم حاکمی بودند. دورهٔ آموزش غزالی تا مرگ رئیس دانشگاه امام الحرمین جوینی (۴۱۹ ـ ۴۷۸ ق) ادامه یافت. پس از مرگ آن امام، کیای هراسی (۴۵۰ ـ ۵۰۴ ق) از مردم هراز و برجسته‌ترین شاگرد او بر جای وی بنشست و همین، رگ جاه طلبی غزالی را تحریک کرد، تا به اردو بپیوندد.

۲۵. شش سال در اردوگاه

لشکرگاه یا «عسکر» در نیشابور، نهادی بود همانند مدرسهٔ سیّاره، که در آغاز سدهٔ هشتم علّامهٔ حلّی (م ۷۲۷ ق) برای غازان خان برپا داشت، جایی بود که تنها کادرهای ورزیدهٔ فارغ‌التحصیلان نظامیّهٔ نیشابور و جزآن، که تخّصص گونه‌ای در فقه، حدیث، ادب، هنر یا فلسفه داشتند و شایستگی بر کشیده شدن برای دربار عرب و ترک در خدمات قضایی، تبلیغی را از خود نشان داده بودند، بدانجا راه می‌یافتند، تا با سیاست نظامی و اداری ترکان حاکم سلجوقی آشنایی یابند و به کارگماشته شوند. این برگزیدگان حلقهٔ ارتباط میان درباریان ترک و مردم بودند، پیشکش‌های مردم را به درباریان می‌رسانیدند و ارفاق‌های متقابل آن را برای مردم کارسازی می‌کردند.

غزالی در ۲۸ سالگی به سال ۴۷۸ هجری به این لشکرگاه پیوست و شش سال در آنجا می‌زیست، تا آن علم بی‌تعهد را که از استادانی آزاد چون خیّام و فارمدی آموخته بود، به چهارچوب تعهد درآورده، به

خدمت فرمانروایان ترک و عرب نهد و بر زیر و بم سیاست آن روزگار آگاه شود.

۲۶. نیروهای سیاسی آن روزگار

با بررسی نیروهای اجتماعی ایران در سدهٔ پنجم می‌توان آنها را چنین گزارش کرد:

الف: قدرت نظامی درجهٔ اوّل آن روز در ایران به دست ترکان سلجوقی بود، که از آسیای میانه و ماوراءالنهر به ایران کوچ کرده، ترکان غزنوی را که پیش از ایشان به این کشور آمده دولت‌هایی بر جای دولت‌های محلّی سامانی تشکیل داده بودند، مغلوب کرده، بر جای ایشان استوار شده بودند. ایشان هنگام ورود به ایران با شرط پذیرش مذهب رسمی اسلام سنّی بغداد وارد ایران شده، پس از چند نسل گنوسیسم بودایی ایشان با گنوسیسم ایرانی در آمیخته، نوعی تسنّن گنوسیست زده، پدید می‌آوردند و از این رو از مذاهب سنّی، حنفی را که از نظر ارجاء و روحانیّت گنوسیست‌ترین آنهاست برمی‌گزیدند.

ب: نیروی درجهٔ دوم آن روز به دست فئودال‌های ایرانی عرب‌زده بود، که به سبب ارتباط سیاسی با بغداد ناگزیر از سنّی نمایی بودند و به مذهب شافعی تظاهر می‌کردند. برای خصوصیّات روان‌شناسی اجتماعی که موجب شد، سلجوقیان حنفی و ایرانیان عرب‌زده شافعی شوند به درس‌های اسلام، گلدزیهر، صص ۱۳۵ ـ ۱۳۶، ترجمهٔ منزوی نگاه کنید.

ج: هر یک از دو نیروی یاد شده می‌کوشید قدرت معنوی و مذهبی خلیفهٔ عرب را پشتیبان خود داشته باشد.

د: هر سه نیروی ترکان مهاجر و فئودال‌های ایرانی و نفوذ خلیفهٔ عرب، در برابر تودهٔ مردم ایران قرار داشتند که از گنوسیسم اسلامی همچون سلاح ایدئولوژیک برای مبارزه با عرب‌ها و ترک‌ها استفاده

می‌کرد. ایرانیان مسلمان شده بودند، لکن خلیفگان عرب را دور از فرّهٔ ایزدی، غاصب حقّ خاندان پیامبر که دارای فرّهٔ ایزدی و عصمت الاهی هستند می‌شمردند.

چون سلجوقیان مهاجر هنوز سواد لازم برای اداره کردن کشور را نداشتند، نیازمند دبیران ایرانی بودند، و برای آنکه این دبیران را از گرایش و همکاری زیر پرده با بغداد، یا همکاری با تودهٔ مردم ایران بازدارند، منافع ایشان را تا مرز گردآوری ثروت هنگفت و فئودالی و اقطاع‌داری تأمین می‌کردند. این فئودال‌های ایرانی نیز، که همکاری با فرمانروایان ترک و عرب را سودمندتر از همکاری با تودهٔ مردم می‌دیدند، همیشه روی با ایشان می‌داشتند.

دبیران ایرانی ثروتمند، از یک سو در پی چهارسده هم‌زیستی و هم‌مذهبی با عربان، گاهی ایشان را بر ترکان ترجیح می‌دادند، و از سوی دیگر، چون ترکان فرهنگ ایرانی و گنوسیسم اسلامی را آسان‌تر از عرب‌های متکبّر و خودپسند حاکم پذیرا می‌شدند، برخی دبیران ایرانی، ترکان را بر عرب‌ها ترجیح می‌دادند.

مثلاً نظام الملک طوسی، که «گنوسیسم اسلامی» را با «تسنّن شافعی» می‌پوشانید، تأسیس مدارس نظامیّه را بر عرب‌های حنبلی و مالکی بغداد که از هر گونه علم و مدرسه نفرت داشتند تحمیل کرد و برای پیروزی بر مخالفت خلیفه، با افتتاح مدرسه، از هیبت سلجوقیان حنفی نیمه گنوسیست استفاده نمود.

غزالی نیز، که با تألیفات عربی خود می‌کوشید گنوسیسم اسلامی و اخلاق انسانی را به صورت ملایم و سنّی‌زده و خالی از رفض و طرد عرب به مغز عرب‌ها وارد سازد تا از خشونت ایشان بکاهد، از یک سو با مقاومت قشریان حنبلی و مالکی عرب روبرو می‌شد و رنج می‌برد، و از سوی دیگر، از چیرگی نظامی ترکان «سست دین» بر عرب‌ها که ایشان را

پایگاه اسلام می‌دانست ناخرسند بود.

غزالی مانند دیگر فارغ‌التحصیلان نظامیّه که به این اردوگاه سلطانی می‌پیوستند، با این گونه جریانات سیاسی کشور آشنا گردید، زمینهٔ برداشت‌های گوناگون و گاهی متناقض غزالی که در تألیفاتش دیده می‌شود، در این اردوگاه که مرکز آن تناقض‌ها بود، پی‌ریزی شده است. غزالی در آنجا با موکب وزیر نظام الملک سفر می‌کرد. مناظره‌هایی که میان او و دانشمندان دیگر آن اردوگاه روی می‌داد، ارزش او را نزد وزیر که همشهری او بود بالا برد، تا آنجاکه تصمیم گرفت نظامیّهٔ بغداد را به غزالی بسپارد. پس به سال ۴۸۴ هجری او را با لقب «زین‌الدّین» و «شرف‌الائمة» به عنوان مدرّس نظامیّه به بغداد فرستاد.

۲۷. نظامیّهٔ بغداد

این آموزشگاه نخستین دانشگاه ایران نبود، بلکه نخستین همانند خود بود که از طرف سنّیان مجاز شمرده شد، خلیفه آن را زیر فشار وزیر گنوسیست سنّی زده، نظام‌الملک طوسی پذیرفته بود تا سنگری ایدئولوژیک در برابر آموزشگاه و خانقاه‌های گنوسیست‌های تندرو باشد، که در بسیاری از شهرهای ایران دیده می‌شد و از آثار بازماندهٔ مانویان بود، که صدّیقان سیاحتگر (جهانگرد) در آنها آمد و شد داشتند و هر یک به صورت آموزشگاهی برای صوفیان بود و برخی از آنها کتابخانهٔ ویژه نیز دربرمی‌داشت و به گفتهٔ یاقوت کتاب‌ها را به امانت نیز می‌دادند (معجم البلدان، واژهٔ مروشاهجهان).

پیش از نظامیّه، «ازهر» به دست حکومت گنوسیستی فاطمیان در قاهره به سال ۳۵۹ هجری ساخته شده بود. و چنان‌که در بند ۱۴ دیدیم پایه‌گذارانش از ایران بدانجا رفته بودند.

دارالعلم کرخ بغداد به سال ۳۸۲ هجری با بزرگ‌ترین کتابخانهٔ آن روز

که دارای ده هزار و چهارصد جلد کتاب بود، به دست شاپور پسر اردشیر (۳۳۷ ـ ۴۱۶ ق) وزیر بهاءالدّوله شاهنشاه دیلمی (۳۶۰ ـ ۴۰۳ ق) ساخته شده بود که شیخ طوسی محمّد بن حسن (۳۸۵ ـ ۴۶۰ ق) در آن تدریس می‌کرد و به سال ۴۴۷ هجری پس از سقوط بویه‌ئیان به دست سلجوقیان، به تحریک خلیفه و به دست سنّیان بغداد به آتش کشیده شد، مقداری از آن با کرسی تدریسی طوسی بسوخت و باقیمانده را چپاول کردند که برخی از آن به دست عمیدالملک کُندری (م ۴۵۶ ق) وزیر طُغرل افتاد و شاید همان بود که پس از ده سال به دست نظام‌الملک هستهٔ کتابخانهٔ نظامیّهٔ بغداد شد. شیخ طوسی در آن پیشامد به نجف تبعید گردید و در آنجا دانشگاه شیعی را بنیاد نهاد. ابوالعلای معری (۳۶۳ ـ ۴۴۹ ق) و شاعران آزادهٔ دیگر، آن دارالعلم و بنیانگذارش شاپور را ستوده بودند و ثعالبی مقداری از قصیده‌های ایشان را در یتیمة الدهر بخشی ویژه ساخته است. زندگینامهٔ برخی از کتابداران دانشمند این کتابخانه و جانشین آن کتابخانهٔ نظامیّهٔ بغداد در خزائن الکتب القدیمة گرگیس عوّاد، صص ۱۴۵ ـ ۱۴۰ و ۱۵۸ ـ ۱۵۱ و ثقات العیون، ص ۲۴۶ دیده می‌شود (ثعالبی، یتیمة الدهر؛ ابن‌اثیر، کامل التواریخ، سال ۳۸۳ ق؛ ابن‌جوزی، منتظم، ج ۸، ص ۱۷۹؛ ابن‌خلکان، ش ۲۴۱؛ معجم‌البدان، یاقوت، مادهٔ بین السورین).

مدرسهٔ خوارزمی بر گورگاه ابوحنیفه در بغداد نیز به سال ۴۵۹ هجری به دست عمید خوارزمی محمّد بن منصور مستوفی الب ارسلان سلجوقی پایه‌گذاری شده است (خزائن الکتب القدیمة، گرگیس عواد، ص ۱۵۱).

خواجه نظام‌الملک «نظامیّه» را با منظوری که در بند ۲۴ بدان اشارت رفت، در «سوق الثلاثا = سه شنبه بازار» در کرانهٔ خاوری دجلهٔ بغداد ساخت و پیرامون آن کاروانسراها، بازارها، گرمابه‌ای برای آن وقف کرد.

این مدرسه یک کتابخانهٔ بزرگ و یک بیمارستان و سالن وعظ مرتّب نیز می‌داشت. به استادان، دانشیاران (معیدان) و کتابداران دانشمند و اندرزگران، که با دقّت از میان کادرهای ضدّ باطنی و ضدّ ایرانی برگزیده می‌شدند، ماهانهٔ هنگفت و خانه و زندگی شایسته و به دانشجویان، اطاق خواب و کمک هزینهٔ شایان داده می‌شد.

ساختمان مدرسه در ذی حجهٔ ۴۵۷ هجری آغاز و در دهم ذی قعدهٔ ۴۵۹ هجری گشایش یافت و به گفتهٔ ابن‌جبیر دویست هزار دینار هزینه برداشت و هر سال پانزده هزار دینار هزینهٔ کارمندانش بود که شش هزار دانشجو را اداره کنند.

روز گشایش نظامیّهٔ بغداد، سر مدرّس ابواسحاق شیرازی (۳۹۳ - ۴۷۶ ق) به تحریک خلیفه و بهانهٔ غصبی بودن آن، از آمدن خودداری نمود و ابن‌صباغ تا بیست روز به جای او درس داد، تا او را راضی کردند.

۲۸. غزالی، نظام‌الملک و ملکشاه در بغداد

غزالی در نخستین جمادی سال ۴۸۴ هجری با سمت «مدرّس» که بالاترین سمت در دانشگاه‌های آن روز بود به مدرسهٔ نظامیّهٔ بغداد درآمد. در رمضان همان سال ملکشاه سلجوقی با وزیرش خواجه نظام‌الملک با تشریفاتی که برای پادشاهان ساسانی مرسوم بود به بغداد آمدند. جشن سده و آتشبازی آن شب را با شکوه هر چه بیشتر و بهتر از هر سال با شمع و مشعل بر روی زورق‌ها در آب دجله با شرکت همهٔ مردم بغداد برپا داشتند. و شعرها دربارهٔ آن سروده شد، که ابن‌اثیر قصیدهٔ مطرز را از آنها برگزیده است (کامل، سال ۴۸۴ ق). غزالی نیز خود در آن جشن شرکت جست. ولی همین غزالی پس از چهار سال ماندن در ریاست دانشگاه و نزدیکی با خلیفهٔ عرب، در کیمیای سعادت (چ خدیوجم، ج ۱، ص ۵۲۲) برگزاری جشن‌های سده و نوروز را تحریم کرده است. در صورتی که

روایت معلی بن خنیس و جز او به نقل از امامان شیعه، نوروز و مهرگان را تقدیس کرده، خواجه نصیر طوسی (م ۶۷۲ ق) و ملّامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) هر یک رساله‌ای در بزرگداشت آن نگاشته‌اند.

۲۹. فرق اندیشهٔ غزالی در دوران سیاستگری و دوران توبت او

تألیفات غزالی در دوران ده سالهٔ پیش از توبت، که شش سال آن در اردوگاه سیاسی ـ نظامی ترکان نیشابور و چهار سال دیگرش در ریاست دانشگاه بغداد گذشت، با نگاشته‌های او پس از توبت و فرار از مدرسهٔ بغداد، دگرگونی بسیار دارد. آثار او در این دوران، به ویژه دوران بغداد فرمایشی‌تر، قشری‌تر، سنّی‌تر است و تناقضات بیشتر دارد، و شاید همین دوران او را شایستهٔ شمرده شدن در «عقلای برخلاف عقل» و «فیلسوفان ضدّ فلسفه» نموده باشد. گاهی چنان شتابزدگی فرمانبردارانه در آنها داشته که مسائل سادهٔ تاریخ را فراموش کرده است، چنان که عمر بن عبدالعزیز را نوادهٔ سلیمان بن عبدالملک مروان خوانده است (فضائح الباطنیة، ص ۲۱۷). او در این کتاب خود را در برابر ایرانیان نهاده گوید: باطنیان (گنوسیست‌های مسلمان) ثنوی هستند و برای جبارن شکست پدرانشان از عرب علیه ایشان می‌کوشند (همانجا، صص ۳۳ ـ ۳۶).

او در تهافت الفلاسفة که در بغداد نگاشت ازلیّتِ فیض الاهی (= جاودانگی جهان) و روحانیّت معاد را دلیل کفر گنوسیست‌ها و فیلسوفان می‌شمرد، ولی خود او در کتاب‌های بعد از توبت مانند المضنون علی غیر اهله (= دور از چشم نامحرم) و میزان هر دو را پذیرفته است.

چون در این دوران، الموتیان برای براندازی حکومت عرب، مانند همهٔ گنوسیست‌های مسلمان دیگر، بر تئوری مدینهٔ فاضلهٔ فارابی تکیه کرده می‌گفتند: رئیس مدینه باید عالم‌ترین مردم (معصوم با فرّهٔ ایزدی، مانند پیامبر) باشد و چون خلیفگان بغداد چنین نیستند پس غاصبند.

غزالی برای توجیه و مشروعیّت حکومت عرب سخن گنوسیست‌ها را دربارهٔ معصوم بودن پیامبر، برخلاف تسنّن سَلَفی، می‌پذیرد ولی دربارهٔ جانشینان پیامبر، آن را خرافه می‌شمرد! گویی خرافه بودن عصمت با شمارهٔ دارندگانش بستگی دارد!

غزالی در فضائح الباطنیّة می‌گوید: اسماعیلیان مانند مانویان، در مناظره به تشکیک اهمیّت می‌دهند و آن را دلیل کفر ایشان می‌شمرد، ولی خود در توبه نامه‌اش المنقذ من الضلال مانند هر خردگرا، شک را پایهٔ پیشرفت شمرده است. ـ بند ۳۶.

۳۰. انگیزه‌های آزردگی غزالی از بغداد

غزالی که با یک دنیا شوق و شور جاه‌طلبانه به اردوگاه نظامی ــ سیاسی نیشابور و از آنجا به ریاست دانشگاه بغداد رفت، چه شد که این گونه ناگهانی از ریاست چشم پوشید و پنهانی بغداد را رها کرد؟ خودخوری و رنج‌های درونی وجدانی ناشی از نامه‌های سرزنش آمیز برادرش احمد از طوس؟ اختناق و فشار در بغداد؟ ترس از برکیارق یا ترور فدائیان؟

الف: رنج درونی و خودخوری وجدانی

غزالی خود از یک خانوادهٔ گنوسیست برخاسته بود و پس از کشیدن شدن به مکتب شش سالهٔ کادر سیاسی (اردوگاه نیشابور) به این انحراف‌ها افتاده بود و چنان که از توبه نامهٔ المنقذ من الضلال برمی‌آید خود از این راه ناخرسند بود و رنج درونی مانند دملی او را می‌آزرد، پند و اندرز یاران، به ویژه برادر کهترش احمد چون نیشتری سر این دمل را باز کرد و او را به توبت واداشت.

ب: اختناق و فشار بر گنوسیسم در بغداد

غیر از فشار درونی و رنج وجدانی که غزالی را می‌آزرد، محیط بیرونی او در بغداد حتّی پیش از آمدن غزالی نیز اختناق‌آمیز و خفقان‌آور بود.

اکثریّت مردم بغداد تا سقوط این شهر به دست مغول هنوز عرب نشده بودند، تا چه رسد به قرن پنجم عصر غزالی. مردم بغداد همان مردم تیسفون بودند که مسلمانی را بر پایهٔ توحید اشراقی پدران خود پذیرفته بودند. اسلام ایشان گنوسیستی بود که با ذوق حکّام عرب و توحید عددی فقیهان ایشان سازگار نبود. چهار قرن آمیزش ایرانیان و عرب‌ها فرهنگی دو رگه و مشترک پدید آورده بود ولی باز هم ایرانی اشراقی‌تر و عرب عددی‌تر می‌اندیشید. حکّام عرب و سانسورچی‌هایشان از تندروی اندرزگران اشراقی مشرب جلوگیری می‌کردند.

شریف ابوجعفر (م ۴۷۰ ق) پسر ابوموسی عموی خلیفه مقتدی (۴۸۷ ـ ۴۶۷ ق) رئیس حنبلیان قشری‌ترین و عددی مشرب‌ترین چهار مذهب سنّی بود، با کوچک‌ترین اشارت خلیفه و گاه بدون اشارت او اوباش شهر را به نام حنبلیان متدیّن به هم می‌ریخت و شهر را برهم می‌زد. در سال ۴۶۰ هجری به نام مطالبهٔ اجرای اعتقادنامهٔ قادری (ـ بند ۱۸) و در سال ۴۶۴ هجری به نام جلوگیری از می فروشی و بستن عیّاشخانه‌ها چند تظاهرات به راه انداخت (ـ بند ۲۰). در سال ۴۶۱ هجری ابن‌عقیل متکلّم معروف را به معتزلی و حلّاجی بودن متّهم و ناگزیر کرد توبه نامه بنویسد. در سال ۴۷۰ ـ ۴۶۹ هجری ابونصر قشیری و ابوسعد دوست دادا (خانقاه‌دار، بند ۲۱) را تکفیر کرد و چند ماه کشاکش به راه انداخت. قشریان از آن تاریخ اندرزگران گنوسیست با مشرب اشراقی را (تا سال ۴۷۳ هجری) از سخنرانی منع کرده بودند. هر چند گاه یکبار مانند سال ۴۷۳ هجری خطیبی را وادار کردند بر ضدّ مدرسهٔ نظامیّه و استاد خردگرای آن سخنرانی کند، به سال ۴۷۱ هجری سازمان جوانان (فتیان) شیعه را که درمسجد «براثا» تشکیلاتی داشتند به تهمت همکاری با فاطمیان مصر سرکوب کردند. در سال‌های ۴۷۸ تا ۴۸۲ هجری چند بار مرکز شیعیان کرخ بغداد را چپاول کردند. در یکی از تظاهرات ضدّ شیعی،

خلیفه و وزیر را نیز متّهم به حمایت از رافضیان کردند.

البتّه غزالی نیز پس از آمدن به بغداد (۴۸۴ ـ ۴۸۸ هجری) از این روند دور نبود.

داستان اردشیر عبادی: این مرد اندرزگر از نیشابور با غزالی دوست بود و چون به سال ۴۸۶ هجری از سفر حج به بغداد باز می‌گشت به خواهش غزالی چند جلسه در نظامیّه و بیرون آن به اندرزگری سخنرانی کرد. مردم گنوسیست بغداد را سخنان او به وجد آورد و مجلس‌های او را تا سر بام‌ها پر کردند فقیهان دربار برداشت‌های گنوسیستی ـ اسلامی او را برخلاف شرع (تسنّن و توحید عددی) تشخیص دادند و او را با خواری از بغداد براندند (غزالی نامه، ص ۳۱۲؛ فرار از مدرسه، ص ۶۶؛ انساب، سمعانی؛ منتظم، ابن‌جوزی، ج ۹، ص ۲۲۱). توجه مردم گنوسیست بغداد به اندرزگران اشراقی مشرب و بیمناک شدن دستگاه خلیفه از چنین توجه مردم، پس از روزگار غزالی نیز ادامه می‌داشت. احمد غزالی، مظفر عبادی پسر همین اردشیر عبادی، ابوالفتح خریمی، از جملهٔ این اندرزگویان بوده‌اند که روی آوری مردم به ایشان، فقیهان دربار را ترسانیده، بر آن داشت که از بغدادشان برانند (فرار از مدرسه، ص ۲۱۸). شاید اگر غزالی نیز نمی‌گریخت دچار همان سرنوشت می‌شد. ترس مسلمانان گنوسیست بغداد از سنیان سَلَفی که آلت دست بی‌اختیار خلیفه بودند تا سدهٔ ششم ادامه داشت. عبدالقادر گیلانی پیشوای قادریان گنوسیست که امروز از بزرگان تسنّن بشمار می‌رود و قبر او در اعظمیه زیارتگاه مردم بغداد است به سال ۵۶۱ هجری درگذشت و از ترس سنیان سَلَفی بی‌تشییع در خانه‌اش مخفیانه دفن شد (معجم البلدان، ج ۱، ص ۶۳۱) ولیکن هیچ یک از صدها هزار سنّی امروزین بغداد که همه روزه به زیارت گور این امام اعظم می‌روند به خاطر نمی‌آورند که او گنوسیست بود و چه فشارها از سنّیان سَلَفی خلیفه در سدهٔ ششم بر او وارد شده است.

ج: ترس از برکیارق

ترور نظام‌الملک در ۱۰ رمضان ۴۸۵ هجری و مرگ مشکوک ملکشاه در نیمهٔ شوال ۴۸۵ دو بدگمانی در مردم پدید آورد: ۱. شاید ترکان خاتون همسر ملکشاه که می‌خواست با کمک خلیفه، محمود کودک خود را ولیعهد و جانشین پدرش سازد نظام‌الملک را که طرفدار برکیارق بود، به دست فدائیان الموتی کشته باشد؛ ۲. چون ملکشاه می‌خواست مقتدی خلیفه را برکنار سازد و پسرش جعفر را که از دختر ملکشاه داشت برجای وی به خلیفگی نشاند، پس شاید زهر مقتدی ملکشاه را کشته باشد (فرار از مدرسه، ص ۶۸).

البتّه اینها شایعات مردم بود، آنچه ابن‌اثیر گوید، این است که: پس از مرگ ملکشاه در بغداد، خلیفه و ترکان خاتون محمود کودک را بر تخت نشانیدند و غزالی به سود خلیفه، ترکان خاتون را زیر فشار راضی کرد که خطبه تنها به نام خلیفه باشد و محمود تنها نام سلطنت را داشته باشد. ولی یاران برکیارق در اصفهان قیام کردند و او را برجای پدرش ملکشاه نشاندند (کامل، سال ۴۸۵ ق).

پس آشکار می‌شود که پس از مرگ ملکشاه، خلیفهٔ عرب می‌خواهد قدرت را به نام یک کودک در دست خود گیرد و غزالی برخلاف نظر نظام‌الملک، خلیفهٔ عرب را بر برکیارق ترک ایرانیزه شده که مادرش می‌خواست با مجدالملک شیعی ازدواج کند (نقض، چ ۱۳۵۸ خ، ص ۱۲۰) ترجیح داده است. لیکن قیام یاران برکیارق و سپس مرگ مقتدی و محمود نقشهٔ خلیفه و غزالی را بر باد داده است. دور نیست که شرکت غزالی در توطئهٔ شکست خوردهٔ خلیفه، یکی از موجبات ترس غزالی و کناره‌گیری او از کار شده باشد.

ترور نظام‌الملک و زخمی کردن برکیارق که به نام فدائیان اسماعیلی شناخته شد نیز ممکن است غزالی را به اندیشه واداشته باشد.

۳۱. سفر حج

غزالی در ذی قعدهٔ ۴۸۸ هجری از بغداد به سوی حج رفته و برادر خود را به جانشینی خود برکرسی درس نظامیّه نهاد. احمد نیز کمتر از چهار ماه آن مقام را نگاه داشت و در ماه صفر ۴۸۹ هجری همسر و فرزندان برادرش محمّد را برداشت و به خراسان بازگشت. اکنون آیا غزالی پیروزمندانه و آگاهانه پا بر سر دنیا نهاد و کناره‌گیری کرد، یا با حالتی انفعالی از بیم جان و آبرو، بدین راه افتاد؟ آیا مقامات دولتی ترک دوری او را از بغداد خواسته‌اند؟ غزالی در منقذ این را پندار مردم دور از بغداد می‌داند و نخستین حالت را به خود نسبت می‌دهد. او خود را توبه کاری می‌شمرد که به خواست خود بر سر گور خلیل الله در بیت‌المقدّس رفته با خدا پیمان بسته که دیگر کارگزاری سلطانان نکند. و این خود یک شعار گنوسیستی در آن دوران می‌بود که توبه کاران گنوسیست از کار دولتی پرهیز می‌داشتند، برعکس سنّیان که خدمت به خلیفه را واجب یا دست‌کم مستحب می‌شمردند. سپس در ۴۸۹ هجری غزالی از بیت‌المقدس برای حج به حجاز شد و در ۴۹۰ هجری به بغداد بازگشت.

۳۲. بازگشت به بغداد

به سال ۴۹۰ هجری هنگامی که غزالی از سفر حج به بغداد بازگشت، زن و بچهٔ او را برادرش احمد به خراسان برده بود. پس غزالی به خانقاه دوست دادا (پایگاه گنوسیسم سنّی زده ــ بند ۲۱) فرود آمد، و به گفتهٔ خودش (مکاتیب غزالی، چ اقبال، ص ۴۵) در همهٔ مدّتی که در بغداد بود به دیدار خلیفه نرفت. او در آن مدّت به تعلیم کتاب‌های خود به دانشجویانی می‌پرداخت که از آمدن به خانقاه باک نداشتند و دست‌کم تمایلاتی نرم به گنوسیسم اسلامی داشته‌اند. غزالی نمی‌گوید که خلیفه هم احوال رئیس سابق دانشگاه بغداد را نپرسید ولی پیداست که اگر چنین کاری رخ داده

بود می‌گفت. همین نیز نشان می‌دهد که آزردگی‌ها دو طرفه بوده، و دستور مقامات ترک به بیرون رفتن غزالی از بغداد، برخلاف آنچه خود در منقذ مدّعی است، پندار مردم دور از بغداد نبوده بلکه یک واقعیّت است که قدرت برکیارق جرئت پرسش احوال غزالی را از خلیفه گرفته است، یا آنکه هنوز دستگاه خلیفه خود به خود از گنوسیسم غزالی پرهیز داشت. هنوز مدّتی لازم بود تا مدّ فراگیر گنوسیسم ایرانی در خاورمیانه بتواند چنان آشتی با تسنّن پدید آورد که مراسم خرقه‌پوشی خلیفهٔ عبّاسی زیرگنبد حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) (انوار ساطعه، ص ۹۴) در سال ۶۲۲ ـ ۶۲۳ هجری انجام‌پذیر باشد.

۳۳. از بغداد به طوس

پس از مرگ ملکشاه، پسران او بر سر مرده ریگ وی همچون دشمنانی، سرسختانه به جان هم افتادند. برکیارق بر عراق، محمّد بر آذربایجان، سنجر بر خراسان دست نهاد. محمّد غزالی با آن پیشینهٔ شرکت در توطئهٔ خلیفه ضدّ برکیارق (بند ۳۰ ج) نمی‌توانست در عراق با او بسازد، پس سال‌های ۴۹۱ و ۴۹۲ هجری را در همدان زیست و در ۴۹۳ هجری که عین القضات سه ساله بود درگذشت. در این ده سال، بغداد و خلیفه‌اش مانند توپ فوتبال، گاهی در دست برکیارق بود و خطبه به نام وی خوانده می‌شد و گاه در دست محمّد و برادرش سنجر بود و خطبه به نام ایشان. کشاکش برادران سلجوقی به خلیفه توان داد که در ۲۷ ع ۱ ـ ۴۹۶ هجری مانند سال ۴۸۵ هجری دستور دهد که خطبه تنها به نام خلیفه باشد، و چه بسا همین خبر غزالی را به بازگشت قدرت خلیفهٔ عرب امیدوار و در انتظار کشیدن در طابران استوارتر کرد. دستور خلیفه را همگان اجرا کردند جز شیعیان حلّه که تا آن روزگار هنوز در آن شهر لرهای ایرانی مزیدی شدهٔ پشت‌کوه اکثریّت داشتند. ایشان ترک سلجوقی ایرانیزه شده

را بر خلیفهٔ عرب نژادپرست ترجیح می‌دادند. پس نام محمّد سلجوقی را از خطبه نینداختند.

به سال ۴۹۷ هجری سه برادر سلجوقی «آشتی نامه» امضاء و کشور را به صورت یاد شدهٔ بالا تقسیم کردند. در این قرارداد، عنوان «سلطنت» با نیروی مادّی آن در اختیار هر یک از سه برادر، در منطقهٔ خودش نهاده شد و عنوان روحانی «خلیفه» را به عبّاسیان واگذاشتند (منتظم، ابن‌جوزی، ج ۹، ص ۱۳۹).

۳۴. سلطنت و خلافت

چنان که در مطالب پیش گذشت دولت ساسانی از سدهٔ سوم میلادی، و دولت بیزانس (روم خاوری) از سدهٔ چهارم، و پس از اسلام دولت‌های خلفای سنّی و همچنین گنوسیست‌های تندرو اسماعیلی و قرمطی دین و سیاست را دو برادر همزاد می‌شمردند که جدا نتوانند زیست. تنها نزد گنوسیست‌های معتدل چون ابن‌قتیبهٔ دینوری (۲۱۳ ـ ۲۷۶ ق) و مشکویه (م ۴۲۱ ق) و خاندان بویه که امام زمان حاضر معارض با خلیفهٔ عبّاسی نداشتند و همکاری با خلیفه را در «حقّ النّاس = سیاست» روا می‌داشتند، جدایی دین از سیاست به گونه‌ای دیده می‌شود.

گنوسیست‌های معتدل، مقامی روحانی برای خلیفه قائل نبودند ولی قدرت اجرایی او را به صورت یک واقعیّت می‌پذیرفتند. ایشان از کاربرد واژهٔ «خلیفه» که بار روحانی دارد، در حقّ او خودداری و او را با واژهٔ «سلطان» که نمودار قدرت مادّی اوست، یاد می‌کردند. دینوری نخستین بخش از ده بخش عیون الاخبار را «کتاب السطان» نامیده است و در آن دین و سیاست را دو نهاد و برادر همزاد می‌داند که جز با هم نتوانند زیست (صص ۵ و ۱۳). او در این بخش از واژهٔ «خلیفه» یاد نمی‌کند جز در صفحهٔ ۵ که یک گفتگو در میان معاویه و یک تن از هاشمیان مدّعی ارثی بودن

خلافت آورده است. مشکویه نیز در تجارب همه‌جا خلیفه را سلطان می‌خواند مگر نقل قول از کسی باشد، در صورتی که ابن‌اثیر، فرمانروای عبّاسی را «خلیفه» و شاهان و امیران وابسته را «سلطان» می‌خواند.

غزالی در بغداد بانگارش کتاب مستظهری می‌خواست از خلیفهٔ عرب «امام» بسازد و به تقلید از ساسانیان او را در رأس «مذهب و سیاست» مدینهٔ فاضلهٔ گنوسیستی، امّا سنّی قرار دهد، یعنی تئوری شیعی فارابی را، منهای پیوند امام با عقل فعّال (= عصمت امام شیعی) در حقّ مستظهر عبّاسی سنّی پیاده کند، و همین ادّعا راکه الموتیان برای امام معصوم خود داشتند باطل بشمارد، لیکن اخراج غزالی از بغداد همهٔ این طرح او را برهم زد و او را در طابران طوس گوشه‌نشین کرد.

غزالی پس از این عقب‌نشینی دوباره به گنوسیسم دور از سیاست (بند ۲ و ۱۱ ب و ۱۲ ب) که آئین خاندان غزالی و همه ایرانیان بود بازگشت. بیشتر آثار غزالی بعد از توبت، مانند احیاء و کیمیای سعادت بر همین زمینه نگاشته شده است، نیروی مادّی سلطنت و روحانیّت معنوی خلافت که در مستظهری به تقلید از ساسانیان در یک تن تمرکز می‌یابد، در آثار بعد از توبت او، از هم جدا شد. بر طبق «آشتی نامهٔ» سال ۴۹۷ هجری (بند ۳۳) سلطان کسی است و خلیفه کسی دیگر.

همهٔ کوشش غزالی پس از توبت آنست که:

الف: از حدّت و تندروی گنوسیسم اسلامی که به صورت سلاح ایدئولوژیک به دست ملّت ایران و پیشقراولانش در الموت به‌کار می‌رفت بکاهد و آن را سنّی‌نما و عرب‌پسند سازد.

ب: از سوی دیگر از خشوت و قشری‌گری «تسنّن سَلَفی» بکاهد و آن را ایرانی‌پسند کند.

غزالی با این شیوهٔ نوین توانست گنوسیسم هندوایرانی را که تا آن تاریخ از سوی دربارهای عرب محکوم و مطرود و صاحبانش زیر پیگرد و

گاهی کشته یا زنده‌سوز می‌شدند، سنّی نما ومورد پذیرش دربار خلیفه سازد. او تا آنجا موفّق بود که یک قرن پس از غزالی، خلیفهٔ سنّی در زیر گنبد حضرت علی (ع) در نجف خرقهٔ تصوّف می‌پوشد (← بند ۳۲). گنوسیست‌نما شدن دربار، خلافت را برای ایرانیان تحمّل‌پذیر کرد و نه تنها یک قرن و نیم بعد از غزالی پابرجا ماند، بلکه ایرانیان گنوسیست را چنان پیرو عبّاسیان ساخت که ایّوبیان کُرد گنوسیست، حکومت گنوسیست فاطمیان مصر را به سود عبّاسیان برانداختند.

شاید بتوان حدس زد که اگر تز کتاب مستظهری همه‌کاره بودن خلیفهٔ عرب به اجرا در می‌آمد و سلجوقیان ایرانیزه شده بنا بر تز نوین غزالی (جدایی خلافت مذهبی از سلطنت سیاسی) به کار بسته نمی‌شد، اسماعیلیان الموت، از نارضایی مردم استفاده می‌کردند و به آسانی ریشهٔ عرب را در همان قرن ششم از بغداد برمی‌کندند.

۳۵. بازگشت غزالی به نظامیّهٔ نیشابور

اینکه غزالی در ذی‌قعدهٔ ۴۹۹ هجری به درخواست فخرالملک (م ۵۰۰ ق) پسر نظام‌الملک طوسی به تدریس نظامیّه بازگشت، نشان می‌دهد که توبت او در خستوان نامه‌اش المنقذ من الضلال از نزدیک شدن به دستگاه سلطان، جز ناز برای سلجوقیان، بر پایهٔ امید به بازگشت قدرت سیاسی ـ مذهبی عبّاسیان نبوده است. پس از تأیید شدن جدایی سلطنت از خلافت، در آشتی‌نامهٔ سال ۴۹۷ هجری (← بند ۳۳) و تثبیت قدرت به دست محمّد سلجوقی بعد از مرگ برکیارق به سال ۴۹۸ هجری غزالی آخرین امید را به بازگشت قدرت «سیاسی ـ مذهبی» خلیفگان عرب در بغداد، آنگونه که در کتاب مستظهری پیش‌بینی کرده بود، از دست بداد، و اندیشهٔ نوین جدایی سلطنت از خلافت (سیاست از مذهب ـ بند ۳۴) که

در کتاب‌های پس از توبت دنبال کرده است، در وی استوارتر شد و برآن شد که چون دشمن او برکیارق از میان رفته است، با سلجوقیان کنار بیاید و به ایشان بفهماند که غزالی اکنون اندیشهٔ کتاب مستظهری را بر سر ندارد، که برکیارق را از او ترسانید.

او برخلاف فارابی (بند ۱۱ ـ د) مدینه‌ای را که امام آن، خانه‌نشین باشد مدینهٔ فاضله می‌داند و با آن همکاری می‌کند و علیه اسماعیلیان که مذهب و سیاست را یکی می‌دانند می‌جنگد. زیرا سلجوقیان چنین می‌خواستند. آنها در سال ۴۹۴ هجری که صلیبیان نیمی از سوریه و فلسطین را گرفته بودند کاری با اسماعیلیان نداشتند، ولی با کوچک‌ترین اتهام باطنی بودن مردم را می‌کشتند و یک جا سیصد تن ایرانی را بدین تهمت کشتند که ابن‌جوزی سنّی متعصّب نیز آن حادثه را ظالمانه شمرده است. ایشان حتّی کیاهراسی رئیس دو دانشگاه «نظامیّه» و «تاجیّهٔ» بغداد را نیز تنها به دلیل فارسی بودن نامش به تهمت باطنی متّهم کرده و زندانی کردند (منتظم، ج ۹).

۳۶. *مشکاة الانوار*، اوج گنوسیسم دور از سیاست غزالی

این رساله که به ظاهر در تفسیر سورهٔ نور نگاشته شده است، حدّاکثر بازگشت غزالی را از تسنّن سَلَفی به گنوسیسم ایرانی و خانوادگی خود، پس از بازگشت از بغداد به طوس نشان می‌دهد. حجاب‌های ظلمت و نور در این رساله، دورنمایی از هرم هستی فلسفهٔ نوری، فرآوردهٔ کنفرانس‌های آذر فرنبغ در قرن سوم و آذرپاد مهراسپندان در سدهٔ چهارم میلادی است. در آن کنفرانس‌ها ثنویت به سوی توحید اشراقی گردش داده شد، و مانی قربانی آن گردید، و پس از اسلام، این فلسفه به دست ابن‌مقفّع به عربی ترجمه شد و به دست اخوان‌الصفا و فارابی رسید و نیم قرن پس از غزالی به دست سهروردی در حکمة الاشراق گزارش داده شد.

غزالی در کتاب مشکاة الانوار توحید اشراقی کنفرانس‌های یاد شده را از آیات قرآن کریم بیرون آورده، گنوسیسم را آشکارتر از آنچه در مکاتیب و احیاء العلوم و حتّی در کیمیای سعادت آمده، بیان و راه را برای سهروردی در حکمة الاشراق باز کرده است.

تفاوت برداشت غزالی در این رساله با فرایند کنفرانس‌های یاد شده آن است که در آن کنفرانس‌ها چنان که گذشت دین و سیاست در یک شخص به نام شاه تمرکز یافته است، اسماعیلیان نیز همین نظر را از ابن‌مقفّع و فارابی گرفته پی‌گیری کردند و امام معصوم را در رأس مدینهٔ فاضله قرار دادند. خود غزالی هم این شیوه را در کتاب مستظهری با چشم‌پوشی از «عصمت» دربارهٔ خاندان عبّاسی پیاده می‌کند، ولی در کتاب مشکاة الانوار زیر تأثیر قرارداد سال ۴۹۷ هجری (بند ۳۳) خلافت را از سلطنت یعنی دین را از سیاست جدا کرده مانند همهٔ کتاب‌هایی که پس از توبت نگاشت، راه عرفانی توحید اشراقی و گنوسیسم دور از سیاست (بند ۲ و ۱۱ ب) را پی‌گیری کرده است. او برای این منظور آیات اشراقی قرآن کریم را که در پنج سدهٔ پیش از او از طرف سنّیان «متشابه» شناخته می‌شد «محکمات» خوانده و آیات عددی را که «محکمات» خوانده بودند «متشابه» نامید.

کارهای غزالی مانند هر میانجی آشتی دهنده، از هر دو سوی سنّیان و شیعیان سده‌های بعد مورد انتقاد و اصلاح قرار گرفته است، چنان که:

الف: ابوالفرج بن جوزی (۵۱۰ ـ ۵۹۷ ق) گنوسیسم را از احیاء العلوم بیرون ریخته آن را سنّی پسندتر کرده منهاج القاصدین نامید. او رساله‌ای نیز به نام اعلام الاحیاء دربارهٔ نادرستی‌های این کتاب ساخته است.

ب: ملّامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ ـ ۱۰۹۱ ق) سنّی‌گری‌های احیاء را انداخته آن را شیعی‌تر کرده محجة البیضا فی إحیاء الاحیاء نام داده و خلاصهٔ

آن را نیز بیرون آورده حقایق نامیده که هر دو چاپ شده‌اند.[۱]

ج: احیاء العلوم را مؤید الدّین محمّد خوارزمی به سال ۶۲۰ هجری به فارسی برگردانیده که با تصحیح حسین خدیوجم چاپ شده است. (← آثار غزالی بند ۲۹).

۳۷. دو شخصیّتی در دو زبان

دوگونگی نگارش‌های غزالی، پیش و پس از توبت و فرار از مدرسهٔ بغداد، که تاکنون بسیار بدان اشارت رفت، در نگارش‌های عربی و فارسی او نیز دیده می‌شود. غزالی ادیبی دو زبانه است. او مانند دیگر ادیبان دو زبانهٔ ما، به زبان مادری فارسی و زبان حاکم عربی می‌گفت و می‌سرود و می‌نگاشت. او در هریک از این دو زبان یک شخصیّت متناسب با فرهنگ ویژهٔ آن زبان دارد. او در نگارش‌های فارسی خود گنوسیست‌تر از نگارش‌های عربی است.

دو شخصیّتی بودن در دو زبان، برای ادیبانی که در میان تودهٔ مردم می‌زیستند مانند عین‌القضات طبیعی و بیشتر نمودار است و دلیل آن را می‌توان در شبکهٔ سانسور بغداد دانست. این شبکهٔ آثار عربی دانشمند ایرانی را بهتر و ساده‌تر کنترل می‌کرد و با حربهٔ تکفیر جلو آن را می‌گرفت، تا یک اثر فارسی را، که هم کمتر می‌فهمید و هم دیرتر به دستش می‌رسید. آثار فارسی بیشتر، در میان تودهٔ فارسی‌زبان، دست به دست می‌گشت و گنوسیسم برای فارسی زبانان خوراکی طبیعی بود و بی‌دشواری پذیرفته می‌شد، در صورتی که برای عربان یا عرب‌زدگان خار داشت و ذهن ایشان را می‌خراشید. ولی دو شخصیّتی بودن غزالی که در رأس دانشگاه بغداد بود، نشان می‌دهد که خود سانسوری فراگیر بوده و

---

۱. پیش از ملّامحسن فیض مردی به نام محمّد مؤمن کاشانی به سال ۱۰۳۲ لباب الاحیاء و منتخب منقذ غزالی را نگاشت (ذریعه، ج ۱۸، ص ۲۷۵).

مقامات بالاتر نیز مستثنا نبودند. ایادی خلیفه می‌توانستند با یک اشارت، چنان که (در بند ۳۰ ب) دیدیم اوباش را به خیابان‌ها بریزند و استادان دانشگاه را طرد کنند.

مثلاً، در نگارش‌های عربی بیان گنوسیسم تند، ذهن فرمانروایان عرب را می‌خراشید و محیط نویسنده را ناگزیر می‌کرد گفتهٔ خود را «شطح» بنامد تا راه پوزش‌خواهی از آن بازبماند. در صورتی که بیان همان مطلب تند، در فارسی طبیعی و ملایم به شمار می‌رفت و نیازی به پوزش نداشت، تا «شطح» خوانده شود. از این رو است که در ادبیّات عرفانی ایران، از سدهٔ چهارم تا هفتم، عربی‌نویسان واژهٔ پوزش‌انگیز «شطح» را به کار می‌بردند، ولی فارسی‌نویسان آن را اهانت شمرده به کار نمی‌بردند و ادیبان دو زبانه چون غزالی و عین‌القضات در نوشته‌های عربی خود آن را به کار برده و در فارسی نیاورده‌اند. گویا نخستین کسی که کلمهٔ شطح را در فارسی به کار برد شیخ شطاح روزبهان بقلی (م ۶۰۶ ق) است، که او نیز آن را نه به معنی نکوهیدهٔ شایان پوزش‌خواهی، بلکه به معنی حقّ‌گویی سرفرازانه به کار برده است.

۳۸. کشاکش با سنّیان نیشابور و بازگشت غزالی به طوس

چون الموتیان احساس کردند که فخرالملک با بازگردانیدن غزالی به نظامیّهٔ نیشابور، در راه خلع سلاح ایدئولوژیک ایشان گام برمی‌دارد، و گنوسیسم اسلامی این سلاح ایدئولوژیک پدران را به دست دشمن در بغداد می‌سپارد، درصدد برانداختن او برآمدند و هنوز سه ماه بیشتر از آمدن غزالی به نظامیّهٔ بغداد نگذشته بود که فخرالملک پسر نظام‌الملک در روز عاشورای سال ۵۰۰ هجری به دست یک فدایی کشته شد.

آخوندهای سنّی وابسته به دربار سلجوقی، بی‌پناه شدن غزالی را فرصت یافتند و دست به توطئه زدند. یکی ازآنان یک نسخه از

مشکاة الانوار را به نزد او آورد و درخواست اجازتنامه به خط استاد بر پشت آن کرد. غزالی که از توطئه آگاه شده بود، دید اگر نسخهٔ تصدیق شده به خط خود غزالی به دست مقامات سلجوقی افتد، به روز حلّاج خواهد نشست. ناگزیر، نه تنها اجازت را ننوشت، بلکه نسبت برخی مطالب کتاب را به خویش نیز انکار کرد. چون شاگرد و یارانش پی‌گیری و جنجال کردند، غزالی از نیشابور به طوس بازگشت و به رئیس خراسان شکایت برد و شاگرد را متّهم به دستبرد در کتاب کرد. داستان جنجال فقیهان نیشابور را، غزالی در پشت نسخه‌ای از نصیحة الملوك یادداشت کرده و در فضائل الانام چاپ شده است.

فقیهان جنجالی کتاب منخول غزالی شافعی مذهب را که در آن بر ابوحنیفه تاخته بود، به نزد سنجرشاه حنفی مذهب سلجوقی بردند و تحریک کردند، شاه دستور داد که غزالی به نزد او برود. غزالی که داوطلب رفتن نزد سنجر شاه نبود، نامهٔ تاریخی خود را، به او بنوشت، که در آن با اشارت شاه را مسئول گرسنگی و برهنگی مردم شمرده گوید: بر گور خلیل‌اللّه (← بند ۳۱) پیمان بستم که به خدمت هیچ سلطان نروم و مال سلطان نگیرم ... (مکاتیب غزالی).

فقیهان حنفی درباری در لشکرگاه طوس در تروغ (طرق) گرد آمدند و جنجال کردند که بایستی غزالی شافعی احضار شود و پاسخگوی نگاشته‌های الحادی خود باشد. در پایان، معین‌الملک جانشین فخرالملک وزیر، غزالی را آورد و به نزد شاه برد. غزالی مانند یک گنوسیست دور از سیاست (صوفی) پادشاه جوان را پند و اندرز می‌گفت، که صورت آن در فضائل الانام (صص ۶ ـ ۱۰) دیده می‌شود. فرایند این دیدار چنان بود که غزالی به خانهٔ خود در طوس بازگشت و از تدریس معاف شد.

برای خاصیّت روان‌شناسی چهار مذهب وارهٔ سنّی در سدهٔ پنجم، که ترکان سلجوقی را به مذهب حنفی و ایرانیان عرب‌زده را به مذهب

شافعی کشانید، نگاه کنید به ترجمهٔ فارسی احسن التقاسیم ص ۱۷۶ و ترجمهٔ درس‌هائی دربارهٔ اسلام گلدزیهر ص ۱۳۵.

۳۹. آخرین دعوت به نظامیّهٔ بغداد و مرگ غزالی

در اوایل ۵۰۴ هجری رئیس نظامیّهٔ بغداد، کیاهراسی ابوالحسن طبری که از همدرسان غزالی بود درگذشت. خلیفهٔ مستظهر (۴۸۷ - ۵۱۱ ق) و پادشاه سلجوقی عراق محمّد ملکشاه م ۵۱۱ هجری با وزیرش ضیاء الملک پسر نظام الملک، و نیز سنجر پادشاه خراسان (م ۵۵۲ ق) با وزیرش صدرالدّین محمّد پسر فخر الملک، با هم، از غزالی دعوت کردندکه مدرّسی نظامیّهٔ بغداد را از نو بپذیرد.

غزالی که از راه تک هرمی کتاب مستظهری خود برگشته، به راه آزاد «گنوسیسم دور از سیاست» درکتاب‌های احیاء العلوم و به ویژه مشکاة الانوار رسیده بود، چگونه می‌توانست به دربار همان مستظهر برود؟ اوکه در آثار پیش از توبت خود، مردم را سنّی‌مآبانه به عبادت دعوت کرده بود تا از نعمت‌های مادّی بهشت کامیاب شوند، و در کتاب‌های پس از توبت، خاصّ‌الخاص را به ترک دنیا و آخرت هر دو، و توجه به «خیر مطلق» خوانده بود، چگونه می‌توانست به پس بازگردد؟

او در پاسخ ایشان نامهٔ معروف و تاریخی خود را نوشت که در فضائل الانام دیده می‌شود. این نامه که در سال ۵۰۴ هجری نوشته شده، اوج کمال گنوسیسم اسلامی غزالی را نشان می‌دهد. او در این نامه غیر از پایبندی به خانواده و شاگردان در طوس، به سه نذر و پیمانی که درگورگاه خلیل‌اللّه در بیت‌المقدّس با خدا بسته، تکیه می‌کند: ۱. به سلام هیچ سلطان نرود، ۲. از هیچ سلطان مالی نپذیرد، ۳. با هیچ کس مناظره نکند.

چنان‌که می‌بینیم، او در این نامه، خلیفه راکه درکتاب مستظهری تا درجهٔ امام واجب الاطاعة بالا برده بود تا درجهٔ سلطان پایین آورده مشمول نذر

پانزده سال پیش خود، در تحریم سلاطین نموده و مناظرت را نیز بر خود حرام کرده است. و این هر دو برخلاف «تسنّن سَلَفی» است که اطاعت اولوالامر و مناظره برای سرکوب مذاهب باطل را واجب می‌شمرد. توبت از کار سلطانی، از بدعت‌های گنوسیست‌های اسلامی است که از سدهٔ چهارم، نمونه‌هایی از آن در تاریخ ثبت شده است (ابن‌اثیر و تجارب الامم).

غزالی چند ماه پس از این نامه روز دوشنبه ۱۴ جمادی دوم ۵۰۵ هجری در زادگاهش طابران درگذشت و همانجا به خاکش سپردند.[۱]

۱. گنوسیسم اسلامی در اصطلاح این مقاله به مذاهبی اسلامی اطلاق شده است که از عرفان هند و ایرانی برخوردار بوده و از طرف اسلام سنّی حاکم در آن زمان به عنوان بدعت و ناسنّی شناخته می‌شده است. جهت توضیح بیشتر رجوع کنید به مقاله‌های ع ـ منزوی (گنوسیسم اسلامی) در یادنامهٔ دکتر صدیقی و یادنامهٔ دکتر زریاب‌خویی و یادنامهٔ سلطانی القرائی دانشگاه تبریز.

8. The Ismāʿīlī Response to the Polemic of Ghazālī

H. Corbin, translated by Ḥātam Qāderī 349

9. Ishraqi's Political Doctrine: The Gnostic Response to Ghazālī

Mohammad Karīmī Zanjānī Aṣl 389

10. Ghazālī and Religionswissenschaft

Herman Landolt, translated by Aḥmad Kāzemī Mousavī 463

11. Ghazzālī and the Ismaʿīlīs: Review on the Faḍā'ih al-Bātiniyya

Mohammad Jaʿfar Maḥjoub 545

12. Ghazzāli's Faḍā'ih al-Bātiniyya and 'Ali b. al-Walid's Dāmigh al-bātil

Mehdi Moḥaghegh 631

13. The Great Ghazālī

'Alī Naghī Monzavī 645

Contents

Preface 9

Notes on the Contributors 13

1. An Introduction to the Mechanism of Intellectual Suppressions in Iran

Mohammad Karīmī Zanjājnī Aṣl 27

2. The Permissibility [Ibāḥa] of Esoterism: The Identical Foundations of Ghazālī's Persian Works

Maryam Ardestānī 71

3. Die Streitschrift des Gazālī gegen die Ibāhīja

Otto Pretzl, translated by M.Karīmī Zanjānī Aṣl 99

4. The Challenging Character of Ghazalī's Works

Mohammad Taghī Dānesh Pežouh 151

5. Ghazālī and the Ismāʿīlīs

Farhad Daftary 193

6. Ghazzālī: Unorthodoxy Thinking and Unorthodoxy Thinkers

Mohammad Hosein Sāket 221

7. The Mechanism of Imāmat in Ghazālī's Faḍā'ih al-Bātiniyya

Ḥātam Qāderī 323

To the memory of

HAMID ENAYAT

An Introduction to

the Intellectual Challenges Between Ghazālī and the Ismā'īlīs

Edited by

Mohammad Karimi Zanjani Asl

Nashr - e - Kavir

Tehran 1383 / 2005

An Introduction to

the Intellectual Challenges Between Ghazālī and the Ismā'īlīs